أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ

الحمد لله رضا نفسه وزنة عرشه ومداد كلماته على ما وفقنا من طبع الكتاب الجليل اعني

التلويح والتوضيح



مع

حاشية مولانا عبد الحكيم السيالكوتي وابنه مولانا عبد الله اللبيب

التي اجمع العلماء على جودتها وعنائها عن سائر حواشي التلويح المسماة



التصحيح

بسعي العبد الضعيف محمد شفيع الديوبندي غفرله

على نفقة المكتبة الشهيرة

دار الاشاعة والتدريس بديوبند من مضافات سهارنپور

دار الاشاعت

کی

علمی خدمات

الحمد للہ کہ یہ خالص اسلامی مذہبی کتب خانہ نہایت حُسن معاملہ اور دیانتداری کیساتھ اٹھارہ برس سے علم اور اہل علم کی خدمت میں مشغول ہے جس کی وجہ سے کافی شہرت حاصل کر چکا ہے۔ تاہم جو حضرات ابتک واقف نہیں اُن کی خدمت میں عموماً اور مہتمم صاحبان و مدرسین مدارس اسلامیہ کی خدمت میں خصوصاً عرض ہے کہ اس کتبخانہ میں اکثر مطابع کی مطبوعہ اور عربی۔ فارسی۔ اردو۔ درسی اور غیر درسی کتابیں نیز قرآن مجید کافی مقدار میں موجود ہیں ایک مرتبہ طلب فرما کر تجربہ کریں انشاء اللہ تعالےٰ نہایت کفایت اور خیر خواہی کو ملحوظ رکھ کر کتابیں روانہ کیجائینگی

ملنے کا پتہ

(مولوی) محمد شفیع ناظم

دار الاشاعت دیوبند ضلع سہارنپور

(یوپی)

مقدمة من الناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى وتسليما على سيدنا محمد المجتبى ومن بهديه اهتدى اما بعد فيقول العبد الضعيف محمد شفيع الديوبندي خادم الطلبة بدار العلوم الديوبندية غفر له ولوالديه. انه لا يخفى على من تصدى لعلم الاصول وفحص عن الكتب المصنفة في هذا الفن ان التلويح من شرح التوضيح اجود كتاب في هذا الباب حيث استوعب المسائل ونقح المعتبر والسائل الا ان مخدرات مقاصدها السنية كانت محتجبة تحت الاستار بحيث لا تدركه الابصار بل الافكار. فقام جمع من حزب الله تعالى من العلماء الراسخين سلفا وخلفا عجما وعربا لفتح مغلقاته وكشف معضلاته. فجاؤا بحمد الله ما بين اطول واخصر واكمل واقصر. وقد عد منها في كشف الظنون اثنين وعشرين حواشي مستقلة كاملة وكان حاشية مولانا عبد الحكيم نور الله مرقده اوسطها حجما واجودها بيانا واوضحها تبيانا واتمها تفصيلا واكملها تحقيقا وتاويلا فاردت ان اوشي حاشية الكتاب بطرازها والوزر حقيقتها ومجازها واقوى عليه بدلائل صحيحها الا ان هذه الحاشية لم يقدر المصنف رح على اتمامها وتوفي قبل ختامها فقام لتكميلها الاديب الاريب واللبيب ابن اللبيب مولانا عبد الله المعروف بلبيب فاوصلها الى المقدمات الاربعة. فبحمد الله كما تروق النواظر وتلذ الخواطر الا ان هذه اللقاية قد كادت تذهب درج الضب من حوادث الايام وبرحيل العلماء الكرام فمن الله تعالى علينا بان اظفرنا بنسخة منها ثم ساق ارادتنا الى طباعتها واشاعتها بيد انها كانت مملوة من اغلاط الناسخ بحيث لا يكاد يخلو سطر منه من اغلاط فاحشة فصرفت جهدي في تصحيحها بقدر ما تيسر لي مع ضيق البال من الحوادث والنوازل وهجوم الافكار والمشاغل حتى جاءت بحمد الله تعالى بحيث يستفاد منها المطالب وان استشكل صحة بعض الالفاظ فاني ما غيرت من اصل النسخة شيئا من الالفاظ ما لم يظهر خطاءه ظهور الشمس في رابعة النهار وما سوى ذلك فتركته على ما كان بالاصل المنقول عنه ليصلحه من اطلع على نسخة صحيحة منها وكان متن التوضيح والتلويح ايضا من زمن قديم عرضة لاغلاط الكتاب بحيث لا تكاد توجد منها نسخة صحيحة في اقطار الهند فجمعت من نسخها القديمة والجديدة والمطبوعة والقلمية شيئا كثيرا ثم بذلت في تصحيحها مالا عزيزا وزمنا كثيرا فجاء بحمد الله تعالى بحيث اطمئنت بها الانظار والقلوب وما مسها من لغوب وما ابرئ نفسي من الزلات والعيوب وها هو بمرائى عين منك فان اطلعت منها على خطاء فلا تلمز بالالقاب بل تخلق باخلاق الستار الكريم الوهاب وقد اضفت اليها في مقدمتها ترجمة المؤلف العلام والشارح الهمام والمحشي البارع المقدام ماخوذا من كشف الظنون والفوائد البهية وبلوغ الادب وامثاله من كتب السيرة والرجال

ترجمة المؤلف العلام

قال الكفوي الرومي في كتاب اعلام الاخيار في طبقات فقهاء مذهب النعمان المختار هو صدر الشريعة الاصغر عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة محمود بن صدر الشريعة الاكبر احمد بن جمال الدين عبيد الله المحبوبي صاحب شرح الوقاية المعروف بين الطلبة بصدر الشريعة وهو الامام المتفق عليه والمختلف اليه حافظ قوانين الشريعة ملخص مشكلات الاصل والفرع شيخ الفروع والاصول عالم المعقول فقيه اصولي خلافي جدلي محدث مفسر نحوي لغوي اديب نظار متكلم عظيم القدر جليل المحل كثير العلم لغزير به نبيل غذي بالعلم والادب وارث المجد عن اب فاب نشا في حجر الفضل ونال العلى وحمل على اكتاف الفقهاء كفل بدر بابه جده في صباه فسعد بجده واستنج جده جدته مضمار مجد فاحرز قصب السبق في الفروع والاصول اخذ العلم عن جده تاج الشريعة محمود بن صدر الشريعة عن ابيه صدر الشريعة عن ابيه جمال الدين المحبوبي عن الشيخ الامام المفتي امام زاده عن عماد الدين عن ابيه شمس الائمة الزرنجري عن شمس الائمة السرخسي عن شمس الائمة الحلواني عن القاضي ابي علي النسفي عن ابي بكر محمد بن الفضل عن السبذموني عن ابي عبد الله بن ابي حفص الكبير عن ابيه عن محمد عن ابي حنيفة رحمهم الله تعالى اجمعين. وكان ذا عناية بتنقيد نفائس جده وجمع فوائده شرح كتاب الوقاية من تصانيف جده تاج الشريعة وهو احسن شروحه واختصر الوقاية وسماه النقاية والف في الاصول متنا لطيفا وسماه

التنقيح ثم صنف شرحا لطيفا سماه التوضيح وله المقدمات الاربعة وتعديل العلوم والشروط والمحاضر . مات سنة سبع واربعين وسبع مائة في بخارا ومرقده ومرقد والديه واولاده واجداده واجداد والديه كلهم في شرع آباد بخارا وامّا جده لابيه تاج الشريعة وابو والدته برهان الدين فانهما ماتا بكرمان ودفنا فيه كذا ذكره عبد الباقي الخطيب بالمدينة المنورة الذي يرفع نسبه الى قاضي خان وتفقه عليه حافظ الحق والدين ابو طاهر محمد بن محمد بن الحسن بن علي الطاهري واخذ الفقه عنه صاحب فصل الخطاب محمد بن محمد البخاري الشهير بخواجه پارسا . انتهى كلام اللكنوي وسرد في تعاليق الانوار على الدر المختار نقلا عن السيد المرتضى الحسيني الى ان انتهى الى سيدنا عبادة ابن الصامت رضي الله تعالى عنه

ترجمة الشارح

هو مسعود بن عمر بن عبد الله الشيخ سعد الدين التفتازاني الامام العلامة عالم بالنحو والتصريف والمعاني والبيان والاصلين والمنطق وغيرها شافعي . قال ابن حجر ولد سنة اثنتي عشرة وسبعمائة واخذ عن القطب والعضد وتقدم في الفنون واشتهر ذكره وطار صيته وانتفع الناس بتصانيفه وله شرح العضد وشرح التلخيص مطول . ومختصر شرح القسم الثالث من المفتاح . التلويح على التنقيح في اصول الفقه . شرح العقائد . المقاصد في الكلام وشرحها . شرح الشمسية في المنطق شرح تصريف العزي . الارشاد في النحو حاشية الكشاف لم تتم وغير ذلك وكان في لسانه لكنة وانتهت اليه معرفة العلوم بالمشرق مات بسمرقند سنة احدى وتسعين وسبعمائة كذا ذكره السيوطي في الطبقات الادباء والنحاة صفحہ ۳۹۱ وذكر في التاج انه اخذ العلم عن العضد وامثاله من اكابر اهل العلم وكانت طبقة فائقة في العلوم فاشتهر ذكره ورحل اليه الطلبة من بلاد قاصية واخذ في تصنيف الكتب وهو ابن ست عشرة سنة ومن ابياته

طويت باحراز العلوم ونيلها ❊ رداء شبابي والجنون فنون ❊ وحين تعاطيت الفنون وحظها ❊ تبين لي ان الفنون جنون

وكان متفردا في العلوم في القرن الثامن وسار السائرون بمصنفاته الى سائر البلدان النائية والامصار القاصية في حياته وتنافس اليه الناس في تحصيل واتصل الى السلطان الشهير تيمور لنگ وكان عنده بمكانة وفي مجلسه جرت المناظرة بينه وبين السيد الشريف الجرجاني في ان الانتقام سبب الغضب ام الغضب سبب الانتقام فكان العلامة قائلا بالاول والثاني بالثاني وكان الشيخ ابو منصور الكازروني حكما بينهما فرجح قول السيد الشريف فاغتم العلامة منه غما شديدا حتى قيل انه كان سبب موته ومات رحمه الله سنة ۷۹۲ھ كذا ذكره في التاج والله تعالى اعلم

ترجمة المحشي الهمام

قال مولانا السيد غلام علي آزاد البلگرامي الهندي المعروف بحسان الهند في سبحة المرجان في هندوستان الملا عبد الحكيم السيالكوتي رحمه الله تعالى من اجلة العلماء الفحاجبة والبدر التم في الشهب الثاقبة والفاضلة جمع الفنجابي نسبة الى الفنجاب معرب پنجاب بالباء الفارسية وهو ملك واسع في الجانب الغربي من دهلي وعبارة عن صوبتين لاهور وملتان مولد الملا ومنشأه سيالكوت بكسر السين المهملة والياء التحتانية والالف وسكون اللام وضم الكاف وسكون الواو وآخرها تاء فوقانية بلدة من توابع لاهور معروف في عنفوان من سن الشعور وتلمذ على الملا كمال الدين الكشميري نزيل سيالكوت انه كان استاذا للمجدد السرهندي قدس سره وفي مدة قليلة ابدر هلاله وبلغ النصاب ماله وكان في عهد السلطان جهانگير مشتغلا بافادة العلوم في مصره مغتنما بادارة الجهوس في عصره ولما جلس السلطان شاهجهان بن جهانگير على السرير وتصدى لترويج العلم والحلي النحارير جار الكلام اداه الى سدة السلطنة العليا وخصه السلطان بالاكرامات والانعامات الجلي ووزنه مرتين في الميزان وسلم اليه الدراهم في الوزان وهو في كل مرة ستة آلاف من الربيات واعطاه النعم غليه قرى متعددة بها كان يعيش في النعم الوافية وصرف الاوقات في التدريس والتصانيف العالية حتى توفي في الثامن عشر من شهر ربيع الاول سنة سبع وستين والف ودفن بسيالكوت وتصانيفه غراء دائرة في ايدي رائجة في ديار العرب والعجم فمنها حاشية تفسير البيضاوي وحاشية مقدمات التلويح وحاشية المطول وحاشية شرح المواقف وحاشية شرح العقائد للتفتازاني وحاشية شرح [illegible] في اثبات الواجب [illegible] والحواشي على حواشي شرح حكمة العين [illegible] شرح هداية الحكمة للميبذي والحواشي على [illegible] مراح الارواح

(سبحة المرجان صفحہ ۶۳)

احوج الناس الى تحسين التسفيح
العبد الضعيف محمد شفيع الديوبندي عفا عنه [illegible] شوال [illegible]

فہرست الجزء الاول من التوضیح والتلویح

أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَّفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ

الحمد لله رضا نفسه وزنة عرشه ومداد كلماته على ما وفقنا من طبع الكتاب الجليل أعني

التلويح والتوضيح

سنة ١٣٤٦هـ سنة ١٩٢٧ع

مع

حاشية مولانا عبد الحكيم السيالكوتي وابنه مولانا عبد الله اللبيب رح التي أجمع العلماء على جودتها وغنائها عن سائر حواشي التلويح المسماة

التصريح

بسعي العبد الضعيف محمد شفيع الديوبندي غفر له

على نفقة المكتبة لسيرة

دار الإشاعة الدينية بديوبند مضاف سهارنپور

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذی احکم بکتابه اصول الشریعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنیفیة السمحة البیضاء حتی اضحت کلمته الباقیة راسخة الاساس شامخة البناء کشجرة طیبة اصلها ثابت وفرعها فی السماء واوقد من مشکوة السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا واوضح لاجماع الامة علی اقتفاء اثارها قیاسا منهاجا حتی صادفت بحار العلوم والهدی تتلاطم امواجا ورایت الناس یدخلون فی دین الله افواجا والصلوة علی من ارسل لساطع الحجة معوانا وظهیرا وجعل لواضح المحجة سلطانا ونصیرا محمد المبعوث هدی للانام مبشرا ونذیرا وداعیا الی الله باذنه وسراجا منیرا ثم علی من التزم بمقتضی اشارته الدالة علی طریق العرفان واعتصم فیها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البیان واغتنم فی تعریف ساحة کواقه

الاستصحاب الاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم
باحسان وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع في
الوصول الى مدارك المحصول اجل ما يتنافس في احكام احكام الشرع
قبول القبول واعز ما يتخذ لاعلاء اعلام الحق عقول العقول وان كتاب التنقيح
مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية وعالم
الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول ومنقح اغصان الفروع و
الاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام كتاب
شامل لخلاصة كل مبسوط واف ونصاب كامل من خزانة كل فتح كاف
وبحر محيط بمستصفى كل مديد وبسيط وكنز مغن عما سواه من كل
وجيز وبسيط فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها
وهو نهاية في تحصيل مبانى الفروع وتعديل اركانها نعم قد سلك منهاجا
بديعا في كشف اسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق
مع تشريف زيادات ما مستها ايدى الافكار ولطيف نكات ما فتق بها رتق اذهان
اولى الابصار ولهذا طار كالامطار في الاقطار وصار كالامثال في الامصار
ونال في الآفاق حظا من الاشتهار والاشتهار كالشمس في نصف النهار ولقد
صادفت مختارى بما وراء النهر الكثير من فضلاء الدهر افتشدة

تهوي اليه اكباد الهائمين عليه معقودا حباهم بين يديه ورغبات مستوفقة المطالب
لديه متقصيين في كشف استاره بالحواشي والاطراف قانعين في مجال
اسراره عن اللآلي بالاصداف الكل ناء لانظار عقد معضلاته
ولا يفتح ببنان البيان ابواب مغلقاته فلطائفه بعد تحت حجب الالفاظ
مستورة وخرائده في خيام الاستتار مقصورة ترى حواليها امما مستشرفي
الاعناق ودون الوصول اليها اعياء ساهمي الاحداق فامرني بلسان
الالهام لا كوهم من الاوهام ان اخوض في لجج فوائده واغوص على غرر
فرائده وانشر مطويات رموزه واظهر مخفيات كنوزه واسهل مسالك
شعابه واذلل شوارد صعابه بحيث يصير المتن مشروحا ويزيد الشرح
بيانا ووضوحا فطفقت اقتحم موارد السهر في ظلم الدياجر واحتمل مكابدة
الفكر في ظمأ الهواجر راكبا كل صعب وذلول لاقتناص شوارد الاصول
ونازفا علالة الجد في الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استولت
على الغاية القصوى من اسرار الكتاب وامطت عن وجوه خرائده قناع
الارتياب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح
مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير
فوائده مع تنقيح لما اورده المص بسط الكلام وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط

بسم الله الرحمن الرحيم
حامدا لله تعالى
اولا وثانيا

المرام في ضمن تقريرات تنفتح لورودها اصداف الاذان وتحقيقات
تهتز لادراكها اعطاف الاذهان وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان
وتقسيمات يطرب عند سماعها الثكلان معولا في متون الرواية على اشهر
من الكتب الشريفة ومعرجا في عيون الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة
ويستجد الغائص في بحار التحقيق الفائض عليه انوار التوفيق ما اودعت
هذا الكتاب الذي لا يستكشف القناع عن حقائقه الا الماهر من علماء
الفريقين ولا يستاهل للاطلاع على دقائقه الا البارع في اصول المذهبين
مع بضاعة من صناعة التوجيه والتعليل واحاطة بقوانين الاكتساب
والتحصيل والله سبحانه ولي الاعانة والتائيد والملهم بافاضة الاصابة
والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل **قوله** حامدا حال من المستكن في
متعلق الباء اي بسم الله ابتدئ الكتاب حامدا اثر طريقة الحال
على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله او احمد الله
تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث
كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه
بالحمد لله فهو اجذم فحاول ان يجعل الحمد قيدا للابتداء حالا عنه كما وقعت التسمية
كذلك الا انه قدم التسمية لان النصين متعارضان ظاهرا اذ الابتداء بأحد
الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على
الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب

ولما ان اللتناء اليه ثانيا وعلى افضل رسله اله مصليا وفى جملة الصلوات

بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه ترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا حالا من فاعل يقول لان قوله وبعد فان العبد على ما فى النسخ المقروة على المصنف صارف عن ذلك واما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه واما تفصيل الحمد بقوله اولا وثانيا فيحتمل وجوها الاول ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله سبحانه وتعالى يستحق الحمد ولا لكمال ذاته وعظم صفاته وثانيا لجميل نعمائه وجزيل الائه التى من جملتها التوفيق لتاليف هذا الكتاب الثانى ان نعم الله تعالى على كثرتها ترجع الى ايجاد وابقاء اولا والى ايجاد وابقاء ثانيا فيحمد على القسمين تاسيا بالسور المفتتحة بالتحميد حيث اشير فى الفاتحة الى الجميع وفى الانعام الى الايجاد وفى الكهف الى الابقاء اولا وفى السبأ الى الايجاد وفى الملائكة الى الابقاء ثانيا الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد فى الاولى والاخرة على معنى انه يستحق الحمد فى الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل الى العباد من نواله وفى الاخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التى لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى واخر دعواهم

ثم يجعل حامدا ثانيا بمعنى ناويا بالحمد كما لم يحتج اليه في الوجه الثاني واعلم ان ارادة الحال والاستقبال معا من اسم الفاعل توجب الجمع بين الحقيقة والمجاز اتفاقا على ان

التوضيح

البقية ملك مجليا ومصليا - وبعد فالعبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وانجح جده يقول لما وفقني الله لتاليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته وافتح مغلقاته مجرى عن شرح المواضع التي من لم يحلها بقي لطيفا لاقتحام النظر في ذلك الكتاب اعلم اني لما سودت كتاب التنقيح وسارع بعض الاصحاب

ان الحمد لله رب العلمين فان قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والالاء في دار الفناء والبقاء فما معنى قوله لعنان الثناء اليه ثانيا اي صار فاعطفا على حاملا قلت معناه قصد تعظيمه بنية التقرب اليه في كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيها اشارة الى ان الاخذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جناب الحق تعالى وتقدس عالما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا او غيره لا تقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة لابتدئ بل الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله تعالى ابتدئ الكتاب والابتداء امر عرفي يعتبر ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حاملا ثانيا بمعنى ناويا بالحمد عازما عليه ليكون مقارنا للعامل وحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل الحذف وهو حاملا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع بينهما قوله وعلى افضل رسله محمد واله مصليا لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم في دار السلام وذلك بتوسط النبي صلى الله تعالى عليه وسلم صار الدعاء له تلو الثناء على الله تعالى فارن الحمد بالصلوة وفي ترك التصريح باسم المنعم

والا فلا يمكن التمهيد حصل الشروع في اول جزء من الكتاب مع عدم مقارنة التسمية الا ان يعتبر الابتداء ممتدا ويجعل الابتداء

عليه السلام على ما في النسخة المقروءة على المص تنويه بشانه وتنبيه على ان كونه افضل الرسل امر جلي لا يخفى على احد والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل وب استعيرت للمضمار والمجلي هو السابق من افراس السباق والمصلي هو الذي يتلوه لان راسه عند صلويه ومعنى ذلك تكثير الصلوة وتكريرها اشارة بالمجلي الى الصلوة على النبي عليه السلام وبالمصلي الى الصلوة على الآل لانها تكون ضمنا وتبعا ثم لا يخفى حسن ما في قرائن الحمد والصلوة من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وما في الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات في القرائن الثلاث الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام اذ الحصر لا يناسب المقام وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية واما التنوين في اولا مع انه افعل تفضيل بدليل الادنى والاوائل كالفضلى والافاضل فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل وهو حينئذ منصرف ولا وصفية له اصلا وهذا معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولا ومعناه في الاول اول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام **قوله** سعد جده فيه ايهام اذ الجد البخت وابو الاب **قوله** وفقني الله تعالى التوفيق جعل الاسباب متوافقة ويعدى باللام وتعديته بالباء تسامح او تضمين لمعنى التشريف والمص كثيرا ما يتسامح في صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى **قوله** ونفض من فض ختم الكتاب فتحه والفض الكسر بالتفريق وانفض ختم الكتاب يدل على تمامه والختام الطين الذي يختم به جعل الكتابة الى التمام

التوضيح

الا انتساخه مباحثه وانتشر النسخ في بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغيرات وشيء من المحو والاثبات فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرر عندي لتغير النسخ المكتوبة قبل التغيرات الى هذا النمط ثم لما تيسر تمامه وخص بالاختتام ختامه مشتملا

التوضيح

على تعريفات وجيزة مؤسسة على قواعد المعقول وتقريبات مرصعة بعد ضبط الاصول وترتيب انيق لم يسبقنى على مثله احد مع تدقيقات غامضة لم يبلغ فرسان هذا العلم الى هذا الاصل سميته هذا الكتاب بالتوضيح فى حل غوامض التنقيح والله تعالى اسئل ان يعصم عن الخطأ والخلل كلامنا وعن السهو والزلل اقلامنا واقدامنا

الاحتجاب عن نظر الانام بمنزلة الشئ المختوم الذى لا يطلع على مخزوناته ولا يحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام **قوله** مؤسسة على قواعد المعقول اى مبنية على الوجوه والشرائط المذكورة فى علم الميزان كما هو دأب قدماء المشائخ من الاقتصار على حصول المقصود **قوله** وترتيب انيق اى حسن معجب يريد به بعض ما تصرف فيه من التقديم والتاخير فى المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق **قوله** لم يسبقنى والصواب لم يسبقنى الى مثله مصرعه تشبقت العالمين الى المعالى **قوله** لم يبلغ صفة تدقيقات والعائد محذوف اى لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان او المراد لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع الضمير وتعدية البلوغ بالى لجعله بمعنى الوصول والانتهاء **قوله** سميته هذا الكتاب بجواب لما ووضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتميزه فان قلت لما الثبوت الثانى لثبوت الاول فيقتضى سببية ما ذكر بعد لما لتسمية هذا الكتاب بالتوضيح فما وجهه قلت وجهه ان الضمير فى اتماما

اليه يصعد الكلم الطيب افتتح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره في الذهن فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون في الذهن

للشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته واتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا لتسمية بالتوضيح في حل غوامض التنقيح **قوله اليه يصعد** افتتاح غريب واقتباس لطيف بالضمير قبل الذكر لانه على حضور ذكر الله تعالى في قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع واشارة الى ان الله تعالى متعين لتوجه المحامد اليه لا يفتقر الى التصريح بذكره نعم ولا يذهب الوهم الى غيره تعالى اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وايماء الى ان الشارع في العلوم الاسلامية ينبغي ان يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس يقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى ما سواه لا يقال ان ابتداء المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لو يبتدء لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفي في العمل بالسنة ان يذكر التسمية باللسان او يخطر بالبال ويكتب على قصد التبرك من

ضميمة متعلقة صـ١٠ و صـ١١

[illegible]

ضمیمہ متعلقہ صـ ۱۳ وصـ ۱۴

سيما عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل وقوله انه لقرآن كريم وقوله الطيب صفة الكلم والكلم ان كان جمعا وكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز في وصفه التذكير والتانيث

ان يجعل جزءًا من الكتاب على كل تقدير يكون الاضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب الصعود الحركة الى العالي مكانا وجهة استعير للتوجه الى العالي قدرا ومرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد الا انه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى الجنسي الاعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتانيث وقال الله تعالى كانهم اعجاز نخل منقعر اي منقطع عن مغارسه ساقط على وجه الارض وقال الله تعالى كانهم اعجاز نخل خاوية اي متآكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلا ينبغي ان يشك في انه اسم جمع ككتب وركب بانه ليس بجمع كنسب وتب ففي قوله والكلم ان كان جمعا حزازة لا يخفى والصواب وان كان بالواو **قوله** من محامد حال من الكلم بيانا له على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن فاذا لم يكن له عمل صالح لم يقبل وانما صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لما سيجيء من ان النكرة تعم بالوصف العام كامرأة كوفية ولان التنكير ههنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا او عملا او اعتقادا

فلاختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها انسب المشارع جمع مشرعة

الماء وهى مورد الشاربة والشرع والشريعة ما شرع الله تعالى لعباده

من الدين اى اظهره وبيّن وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من

النبى صلى الله عليه وسلم جعلها على طريقة الاستعارة المكنية بمنزلة

روضات وجنات فاثبت لها مشارع يردها المتعطشون الى زلال الرحمة

والرضوان وبهذا الطريق اثبت لقبول العبادات التى هى مهب الطاف

الرحمن ومطلع انوار الغفران ريح الصبا التى بها روح الابدان فى نماء

الاغصان فان القبول لاول ريح الصبا ومهبها المستوى مطلع الشمس

اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج

السحاب وتشخصه فى الهواء ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته

الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا

تنمى به الاشجار والقبول لغانى من المصادر الشاذة لم يسمع له ثان والنماء

الزيادة والارتفاع يقال نما ينمى نماء ونما ينمو نموا وحقيقة النمو الزيادة

فى اقطار الجسم على تناسب طبعى ثم فى وصف المحامد بما ذكر تلميح الى قوله تعالى

ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها فى السماء فان المحامد

لما كانت هى الكلم الطيب الكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحمدة شجرة لها اصل

هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان

الحمد والشكر فى اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على ما صرح

التوضيح

على ان جعل اصول الشريعة مبنية المباني وفروعها دقيقة الحواشي اي لطيفة الاطراف والجوانب ودقيقة المعاني

الامام الرازي في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبئ عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك باللسان والاركان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان الحمد صاعدا الى الله تعالى ومقبولا عنده بمنزلة دوحة لا اغصان لها ولا ثمرة عليها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل النجاة ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار المصنف الى ان لشجرة المحامد اصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبتني على علم التوحيد والصفات وفرعا ناميا الى الله تعالى مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبتني على علم الشرائع والاحكام واشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار

قوله على ان جعل تعليق المحامد بجعل لمعنا اشارة الى عظم العلم الذي وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومباني الاصول ما ابتنى عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيدها تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب

بنی علی اربعة ارکان قصر الاحکام واحکمه بالمحکمات غایة الاحکام وحل المشابهات

وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبيّنة فى علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة مسئلة ودقتها كونها لطيفة غامضة لايصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد الا بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معانى الفقه ترتفع درجات العلماء ونيلهم الثواب فى دار الجزاء وفى هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث انها توصل الى الاحكام الشرعية وهى موقوفة على معرفة البارى وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام

قوله بنى على اربعة اركان بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بقصر من جهة ان الملتجئ اليها يامن من غوائل عذاب الدين وعذاب النار فاضاف المشبه به الى المشبه كما فى لجين الماء و الاحكام تستند الى ادلة جزئية ترجع على كثرتها الى اربعة دلائل هى اركان قصر الاحكام فذكرها فى اثناء الكلام على الترتيب الذى بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس فذكر الثلثة الاول صريحا والقياس بقوله وضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اعنى القائسين المتاملين فى النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار تقول اعتبرت الشيء اذا نظرت اليه وراعيت حاله وآلعلم

الاثر الذي يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي يستدل بها
على ثبوت الحكم في المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة
على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام في متن السنة
ولا خفاء في تقدمه وانما تؤخر حيث تؤخر لعارض الظن في ثبوته ثم
ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل لقصص على ما هو غاية
الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه
غير رب القصص وعلى ما هو دونه كذلك قصص الاحكام يشتمل على محكم
هو غاية في الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الخفاء
ومجمل هو دونه وسيجئ تفسيرها **قوله** مقصورات اي محبوسات
جمع خيام الاستتار مضروبة على المتشابه محيطة به بحيث لا يرجى بدوه
وظهوره اصلا على ما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تاويله الا الله
وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول
الى ما هو غاية متمناهم من العلم باسراره فكان الجهال مبتلون
بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان في الطلب كذلك
العلماء الراسخون مبتلون بالوقوف وترك ما هو محبوب عندهم اذ
ابتلاء كل احد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس تمناه **قوله**
بكبح عنان ذهنهم تقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام
لكي تقف ولا تجري **قوله** اودعها فيها اي اودع الله تعالى الاسرار

التوضيح

مقصورات خيام
استتار وابتلاء لقلوب
الراسخين فان
انزال المتشابهات
على ملك هينا وهو
الوقف اللازم على
قوله تعالى وما يعلم
تاويله الا الله
لابتلاء الراسخين
في العلم بكبح عنان
ذهنهم عن التفكر
فيها والوصول الى ما
يتشوقون اليه من العلم
بالاسرار التي اودعها
فيها ولم يظهر احدا

التوضيح

والنصوص منصة عرائس ابكار افكار المتفكرين منصة الاولى مكان يرفع العروس عليه للجلوة وكشف القناع عن وجه الجمال كتابه وسنة نبيه المصطفى وفصل خطابه اى الخطاب الفاصل بين الحق والباطل صلى الله عليه وعلى آله واصحابه رافع اعلام الدين بابراج المجتهدين وواضع معالم العلم على اعلام المتبحرين اراد بمعالم العلم العلامات التي يعلم العاشق بها المقصود واراد بالمتبحرين بكسر الباء العاشقين ومسالكهم هي مواضع سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام الثابتة في الفروع فمبدأ سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون منه الى معانيها اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيها الشرعية الباطنة فيجدون فيها علامات واشارات وضعها الشارع ليهتدوا بها الى المقاصد

فى المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفي تشبيها او تضمينا لمعنى الادراج والوضع قوله منصة بفتح الميم المكان الذى يرفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشيئ اذا رفعته والعروس نعت يستوى فيه المذكر والمؤنث ما داما فى اعراسهما يجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفى هذا الكلام نوع حزازة لان المعانى التى اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هى مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهى ليست نتائج افكار المتفكرين بل احكام الحق الملك المبين فكانه اراد ان المجتهدين يتاملون فى النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون احكاما وحقائق هى نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة قوله وفصل خطابه اى خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل او خطابه المفصول الذى يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبتنى عليه اكثر الاحكام التى على

التوضيح

ولما كان مبنى علي اربعة اركان قصور الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذي بنى الشارع قصر الاحكام عليها وبعد فيقول العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذرائع عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وجد بسعد تقول لما رأيت فحول العلماء مكبين في كل عهد وزمان على مباحثة اصول الفقه اي مقبلين عليها من اكب على وجهه سقط عليه فكان من اقبل على الشيء غاية الاقبال فكانه اكب عليه للشيخ الامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام علي البزدوي نوّر الله تعالى مرقده وادار السلام وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان مركوز كنوز معانيه في صخور عباراته ومرموز غوامض نكته في دقائق اشاراته ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن

بحجيته بين الانام **قوله** ما رنم اي ما دام رايات مراسم الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء كلمة الله واحياء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض **قوله** جليل الشان اي عظيم الامر باهر البرهان اي غالب الحجة وقائمها مركوز اي مدفون من ركزت الرمح غرزته في الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور الحجارة العظام شبه بها عباراته الطبعة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب تعدى بالى فاصل كلامه مرموزا الى غوامض حذف الجار واوصل الفعل فصار غوامض مسند اليه والنكتة اللطيفة المنقحة من نكت في الارض بالقضيب اذا ضرب فاثر فيها يعني قد ادرج الى النكت الخفية في اثناء اشاراته الدقيقة والنظر التامل في الشيء بالعين والامعان فيه واللحظ النظر الى الشيء بمؤخر العين واللحاظ بالفتح مؤخر العين والتنقيح التهذيب تقول نقحت الجذع وشذبته اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن في لبة تنظيم الدرر في السلك جمعها كما ينبغي مترتبة متناسقة والكلام لا يخلو عن تعريض ما بان في اصول فخر الاسلام زوائد يجب حذفها ومتشابهات يجب نظمها ومغالق يجب حلها وانه ليس بمبني على قواعد المعقول بان يراعى في التعريفات والحجج شرائطها المذكورة في علم الميزان وفي التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يلتفت اليه المشائخ رحمهم الله تعالى **قوله** مودا فيه

م الحاظ اي لا يدركون بامعان النظر ما يدرك هو بلحاظ عينيه من غير ان ينظر اليه قصدا

اى فى ذلك المنهج الموصوف يعنى كتابة كذا الضمائر التى تاتى بعد ذلك

قوله لان الاعجاز فى الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من المعجز ته جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا فى جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله تعالى العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه فى غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الراى الصحيح فباعتبار انه يشترط فى اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف ماخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اهداب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز كلبة التى يوخذ عند اخذه وهى اقوى من الهدب فخصها بالاعجاز الذى هو اوثق من السحر والسحر الاخذة وكل ما لطف ماخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسك بذلك مبالغة فى تلطيف الكلام وتادية المعانى بالعبارات اللائقة الفائقة حتى كانه يتقرب الى السحر الاعجاز وههنا بحثان الاول ان كون طريق

التوضيح

اردت تنقيحه وتنظيمه حاولت طلبت تبيين مرامه وتفهيمه وعلى قواعد المعقول تأسيسه وتقسيمه مع اضافة زبدة مباحث المحصول واصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منيعة تخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط والايجاز متشبثا باهداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز اختار فى الاعجاز العروة وفى السحر الاهداب لان الاعجاز اقوى واوثق من السحر واختار فى العروة لفظ الواحد وفى الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز فى الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا واما السحر فى الكلام فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد

تأدية المعاني ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الاعجاز بل لابد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله من الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا فما معنى قوله ابلغ من جميع ما عداه الثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العالية التي لا يمكن للبشر الاتيان بمثل كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح ونهاية الاعجاز فحينئذ يتعدد طرق الاعجاز ايضا بان يكون هذا الطرف الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققا او مقدرا حتى لا يمكن للغير الاتيان بمثله وعن الثاني ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد يضبطه **قوله** اصول الفقه اقول الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن اولا الثاني المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا يبحث في هذا الفن عن غيرها والقسم الاول مبني على اربعة اركان من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو مذيل بباب الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلثة ابواب في الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه

التوضيح

كما ورد فيه لفظ الجمع وسميته بتنقيح الاصول والله تعالى مسئول ان يمتع به مؤلفه كما وقارئه وطالبه وجميعنا الصالحين الكريم انه هو البر الرحيم ـ اصول الفقه اي هذا اصول الفقه او اصول الفقه ما هو معرفها اولا باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه

التوضيح

قال لاصل على ما يبتنى عليه غيره فالابتناء شامل للابتناء الحسى وهو ظاهر والابتناء العقلى وهو ترتب الحكم على دليله وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد وقد عرفه الامام فى المحصول بقوله

وستعرف بيان الاخصا والفقه ثم سوق لتعريف العلم وتحقيق موضوعه ان يحق حق الطالب لكثرة المضبوطة بجهة واحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليامن من فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهو كثرة مضبوطة بتعريفه الذى به يتميز عنه الطالب وموضوعه الذى يمتاز فى نفسه عن سائر العلوم فحين تشوقت نفس السامع الى التعريف المقيز الحلو عنده قال المص هذا الذى اذكره اصول الفقه اغناء للسامع عن السؤال وقال عن لسانه اصول الفقه ما هى ثم اخذ فى تعريفه ثم اصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافى فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبى نظرا الى ان المعنى العلمى هو المقصود فى الاعلام وانه من الاضافى بمنزلة البسيط من المركب والمص قدم الاضافى نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه ماخوذ فى التعريف اللقبى فان قدم تفسيره امكن ذكره فى اللقبى كما قال المص هو العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه والا احتيج الى ايراد تفسيره وتارة فى اللقبى تارة فى الاضافى كما فى اصول ابن الحاجب لما كان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافى جمعا وعند قصد المعنى اللقبى مفرد اكمل الله قال فنعرفها اولا باعتبار الاضافة بتانيث الضمير وقال فالآن نعرفه باعتبار انه لقب لعلم

مخصوص بتذكيره والفقه علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا
الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذى به نظام المعاش ونجاة المعاد

قوله اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف
وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج
الى تعريف المفردات الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة
اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصورى
الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما فى معناه
اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل
المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصول الفقه ما يختص
به من حيث انه مبنى له ومستند اليه فالاصول جمع اصل وهو فى اللغة
ما يبتنى عليه غيره من حيث انه يبتنى عليه غيره ويستند اليه فبهذا القيد
خرج ادلة الفقه مثلا من حيث هى تبتنى على علم التوحيد فانها بهذا
الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لا بد منه فى تعريف الاضافيات
الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل فى العرف الى معان
اخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان
المراد به ههنا الدليل واشار المص الى ان النقل خلاف الاصل لا ضرورة
فى العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسى كابتناء السقف على الجدار

التوضيح

واعلم ان التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما ذكرنا شيئا من المؤلفات اجزاء باعتبار ترتيبنا ثم وضعنا لهذا المؤلف اسما كالاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمي هو تبيين ان هذا الاسم لاي شيء وضع

على راسه واغصان الشجر على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتني هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الا دليله وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل مراد قطعا فاي حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشيء على الشيء اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعا قلت اراد بالابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين وحينئذ يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر واراد ما هو المعتبر في العرف من ان ابتناء السقف على الجدار معنى كونه مبتنيا عليه موضوعا فوقه مما يدرك بالحس ح خرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسي ولا يدخل في العقلي بتفسيره والحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلي وانما هو مثال له القطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما يشبه ذلك ابتناء عقلي

قوله واعلم ان التعريف اما حقيقي اه الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل اولا الاولى الماهية الحقيقية اي

الثابتة فی نفس الامر لابدّ فيها من احتياج بعض الاجزاء الی البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية ای الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسم من غير احتياج الامور بعضها الی بعض كالاصل الموضوع بازاء الشیء ووصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلی المقول علی الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلی المقول علی الكثرة المتفقة الحقيقة فی جواب ما هو والتمثيل بالمركبة من عدة امور لاينافی كون بعض الماهيات الاعتبارية بسيطة علی ان الحق انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذا تمهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية او لا وعلی الاول اما ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشیء او وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية تسمی الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقی يفيد تصور الماهية فی الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمی يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل علی تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما يبتنی عليه

التوضيح

وشرط كل التعريفين الطرد اي كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس اي كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل في تعريف الانسان الحيوان الناطق يطرد وينعكس ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس

غيره فتعريف المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد توخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهية الثابتة في انفس الامر تعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب لما التي لطلب الحقيقة وهي متاخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشيء المتاخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد توخذ من حيث انها مفهوم الاسم متعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي البتة لانه جواب عن ما التي لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع فهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها وهذا صرحوا بانه قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي الا انه قبل العلم بوجود الشيء يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث في مبادي الهندسة بشكل يحيط به ثلثة اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا

قوله وشرط كل التعريفين الحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا اي كل ما صدق عليه

الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود
فبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود واما العكس فاخذه
بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل الموضوع محمولا
والمحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك
وبالعكس اي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس اي ليس
كل حيوان انسانا فلهذا قال في العكس كلما صدق عليه المحدود صدق
عليه الحد عكسا لقولنا كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود
فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد
على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفي فيفسر بانه كلما انتفى
الحد انتفى المحدود اي كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود
فصار العكس حكما كليا بما ليس بحد ود على ما ليس بحد والحاصل واحد
وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها **قوله** ولا شك ان
تعريف الاصل تعريف اسمي لانه تبين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع
للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج الغير
اليه هذا لا دخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد مفسد له
اسميا كان او غيره ففي الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد
اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل
فيه او خارج عنه والاول اما ان يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة
كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية للسرير والثاني ان كان

التوضيح

والشك ان تعريف الاصل تعريف اسمي اي بيان ان لفظ الاصل لاي شيء وضع فالتعريف الذي ذكر في المحصول لا يطرد لانه اي الاصل لا يطلق على الفاعل العلة الفاعلية والصورة اي العلة الصورية والغاية اي العلة الغائية والشرط كادوات الصناعة مثلا فعلوان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها والمحدود لا يصدق عليها لان شيئا من هذه الاشياء لا يسمى اصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمي

طوضوع نص عليه الشيخ في الشفاء وان جعل الفكر عبارة عن الترتيب المتعلق بالامور على ان الترتيب مصدر المفعول

مامنه الشيء هو الفاعل كالنجار للسرير وان كان ما لاجله الشيء فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كالات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه خمسة اقسام للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها وهو المادة كما يقال ان اصل هذا السرير خشبة كذا والاربعة الباقية يصدق على كل واحد منها انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا اما لغة وههنا بحث من وجوه الاول منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لا سيما في اللغوي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان تكون اعم بحيث لا يفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود فان الغرض من تفسير الشيء قد يكون تمييزه عن شيء معين فيكتفي بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج الثاني منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك الثالث ان كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل الرابع انا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور المعلومة مادة للفكر واصل له مع ان ابتناء الفكر عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المص وهو ترتب

التوضيح

والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول هذا التعريف منقول عن ابي حنيفة فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد قوله ما لها وما عليها يمكن ان يراد به ما تنتفع به النفس وما تتضرر به في الاخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما ياتي به المكلف اما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم او حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك يعني عدم الفعل فصار اثني عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب

الحكم على دليله قوله والفقه نقل المضاف تعريفين مقبولا ومزيفا وللمضاف اليه تعريفين صحح بتزييف احدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا الاول معرفة النفس ما لها وما عليها يجوز ان تريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان تريد النفس الانسانية اذ بها الافعال ومعها الخطاب انما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والقيد الاخير ما لا دلالة عليه اصلا ولا اصطلاحا وذهب في قوله ما لها وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروي احترازا عما ينتفع به او يتضرر في الدنيا من اللذات والالام المشعر بهذا التقييد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر لها على هذا التقدير ثلثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلثة منها تشمل جميع اقسام ما ياتي به المكلف اثنان لا يشملانها كلها والاقسام اثنا عشر لان ما ياتي به المكلف ان تساوي فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على راي محمد وهو المناسب لان المص جعل المكروه تنزيها ما يجوز فعله والمكروه تحريما ما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على رايهما وهو انما يكون تركه

التوضيح

ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شيء من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب بفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثاني اي ما يعاقب عليه والستة الباقية تكون من الاول اي مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر عدم الثواب ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه والاثنا عشر الباقية مما لا يثاب عليها ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى

التوضيح

ناولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم ومنها قولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفا فعل اى ايقاع على ما هو المعنى المصدرى وترك اى عدم فعل فيصير اثنى عشر والمراد بما يأتى به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التى تسمى صلوة والحالة التى تسمى صوما ونحو ذلك مما هو اثر صادر عن المكلف فطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت فى الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا واما تفسير الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر اذ لو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت اى حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثنى عشر وهلا اقتصر على الستة بان يراد بالواجب مثلا ما هو اعم من الفعل والترك

التقسيم الثاني للواجب مما يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما مما يجب عليها

مثلا ينبغى فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين عن القسمين ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشمل جميع الاصناف واعترض هذا الحصر على وجه لا يكون بين القسمين واسطة ان يقول اولى ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات او الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصلوة والصوم والبيع ونحوها فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات هى علم الكلام

٣٨

قلت لانه اذا قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه لم يصح ذلك في الحرام بمعنى عدم فعل الحرام فلابد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الاتيان بالواجب يستحق العقاب الا انه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى او سهو من العبد او نحو ذلك وباقي كلامه واضح الا ان فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض عليه بانه واجب والواجب يثاب عليه وفي التنزيل واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل احد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهي النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب لا نزاع في ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه الثاني ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص المقابل للوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام المقابل للحرمة فان قلت ان اريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب مما يجوز لهما لان ما سوى الحرام والمكروه تحريما يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى

التوضيح

ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان اردت ما يشمل الاقسام الثلثة لم تزد ابو حنيفة رحمه الله انما لم يزد عملا لانه اراد الشمول اي اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات ثم سمي الكلام فقها اكبر

٢٩

وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فالعلم جنس والباقي فصل وقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم ههنا اسناد امر الى آخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق الخ

وكذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع ان لا يجوز تركه هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليها والثالث ان ما يحرم عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل يشمل الحرام والمكروه تحريما والرابع ان ليس المراد بمعرفة ما لها وما عليها تصورها ولا التصديق بثبوتها لظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة احكامهما من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذاك حرام واليه الاشارة بقوله كوجوب الايمان فاحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه تدرك بالدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما في العمليات يعرف وجوب الصلوة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد فيما لها وما عليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات قوله وقيل العلم الخ عرف اصحاب الشافعي رحمه الله الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع اولا والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية العمل اولا والعملي اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي ينوط به الحكم اولا فالعلم ان يتعلق بجميع الاحكام

الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية
هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم
بالاحكام الغير الماخوذة من الشرع كالاحكام الماخوذة من العقل
كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من
الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام
الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة و
الايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى وعلم جبرئيل والرسول صلى الله
تعالى عليه وآله وسلم وكذا علوم الملئكة لانه لم يحصل من الادلة
التفصيلية قوله يمكن ان يراد بالحكم الخ الحكم يطلق في العرف على اسناد
امر الى آخر اى نسبته اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح الاصول على
خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفي
اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى
تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية
والمحققون على ان الثاني ايضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية
والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها

التوضيح

قال المد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات التي ليست باحكام عن الحد اي يخرج التصورات وبعض التصديقات وبالشرعية يخرج العلوم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم محدث وان النار محرقة وان المد الثاني فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم ما ليس خطاب الله تعالى المتعلق الخ

تصديق بغيرها تصور والى هذا اشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التى نصبت فى الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمص جوز ان يراد بالحكم مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف فى تبيين فوائد القيود وتصرف فى تقرير مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرعى ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبى صلى الله عليه وآله وسلم بدلالة معجزاته فلو توقف شئ من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى المتوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف او لا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندنا هو فكيف يتوقف على الشرع وللقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة النبى صلى الله عليه وآله وسلم وتوقف التصديق بثبوت شرع النبى عليه الصلوة والسلام على الايمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبى صلى الله عليه وآله وسلم

التوضيح

قلت الحكم بهذا التفسير قسمان شرعى اى خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعى اى خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبى عليه السلام ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه ثم الشرعى اما نظرى واما عملى فقوله العملية

ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع **قوله** ثم الشرعي اي المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل وعملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظري ككون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام سيجيء **قوله** من ادلتها اي العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام فلم يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم

التوضيح

يخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها اي العلم الحاصل للنفس الموصوف به من ادلتها المخصوصة بها وهي الادلة الاربعة وهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المجتهد دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة

وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضي والنافي وكذا زاد ابن الحاجب على هذا اولها بالاستدلال ولا شك انه مكرر لما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال (والحكم قيل خطاب الله تعالى) هذا التعريف منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات

بوجوب الشئ لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه **قوله** ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبرئيل والرسول صلى الله عليه وآله وسلم وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلابد من زيادة قيد الاستدلال والاستنباط احترازا عنه والمص توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر لخروجه بقوله عن ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم ماخوذا عن الدليل فيخرج علم جبرئيل والرسول صلى الله عليه وسلم ايضا قلت لو سلم فلا شك في ذلك فذكر الاستدلال التصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز ومثله شائع في التعريفات **قوله** ولما عرف الفقه الخ المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين لا للحكم الماخوذ في تعريف الفقه والمص ذهب الى انه تعريف له وان الشرعي قيد زائد على خطاب الله وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو راي بعض الاشاعرة وكل ذلك لعدم تصفح كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام

نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به والخاطب هو الله الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه وسمّي تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم الا لم يوجد حكم اصلا اذ الخطاب يتعلق بجميع الافعال تدخل في الحد خواص النبي صلى الله عليه وسلم كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما هو ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تعالى تدل على ان لا حكم الا خطابه وقد وجب طاعة النبي صلى الله عليه وسلم واولي الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا حكمه ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد في التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة وقد يجاب

وقوله (التعلق بافعال المكلفين) يخرج ما ليس كذلك فبقي في الحد نحو والله خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فقال (بالاقتضاء) اي الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب واما طلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة اما التخيير اي الاباحة

(وقد زاد البعض او بالوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما اعلم ان الخطاب نوعان اما تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير ووضعي وهو الخطاب بان هذا سبب ذاك او شرط له كالدلوك سبب للصلوة والوضوء شرط لها فالذي ذكر في حد الحكم هو التكليفي ومنهم من ذكر النوع الآخر)

بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد

اى للاحتراز والانهى ييان لاقسام الواقعة

والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف

وليس تعلق الخطاب بالافعال في صور النقض من حيث انها افعال المكلفين

وهو ظاهر **قوله** وقد زاد البعض اه اعترضت المعتزلة على هذا

التعريف بثلثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث

لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن

حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت المرأة بالنكاح وحرمت بالطلاق

الثاني انه يشتمل على كلمة او وهي للتشكيك والترديد فينافي التعريف

والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك

لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها ولما اهمل

في تفسير الخطاب لوضع ذكر المانعية فاجابت الاشاعرة عن الاول بمنع

اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى

تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تاثير

الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل

الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارة

ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان او ههنا لتقسيم المحدود

وتفصيل لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما في حد احد بل لا بد من التفصيل اما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد في التعريف قيدا ليعمه ويجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم بانا لا نسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء او التخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المصنف الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما وجب ذكر الآخر ولا وجه لجعل الوضعي داخلا في الاقتضاء او التخيير اي في التكليفي لانهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما للآخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا اما اولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح

التوضيح

وهو الوضع والبعض لم يذكر الوضع لانه داخل في الاقتضاء او التخيير لان المعنى من كون الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجبت الصلوة حينئذ والوجوب من الاقتضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر والمفهوم

على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضع فى تعريف الحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف يجعل الخطاب لتكليف اعم منه وشاملا له فانه صرح فى تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب بالوضع تعلق شئ بشئ فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه للخطاب بتعلق شئ بشئ لكونه سببا له اوشرطا او مانعا قوله وبعضهم عرف اه ذكر فى بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى اشارة الى الحكم الشرعى المعهود وصرح فى كثير من الكتب بان الحكم الشرعى خطاب الله تعالى فتوهم المصـ ان هذا التعريف للحكم مطلقا عند البعض وللحكم الشرعى عند البعض لاخلاف لاحد من الاشاعرة فى ان هذا التعريف للحكم الشرعى قال المصـ اذا كان هذا تعريفا للحكم مطلقا فمعنى الشرعى ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعى فمعنى الشرعى ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله لعدم توقفه على الشرع قوله فالحكم على هذا اى على تقدير ان يكون خطاب الله تعالى اه تعريفا للحكم الشرعى اسناد امر الى آخر اه لا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق ان الشرعى على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف

التوضيح

(وبعضهم قد عرف الحكم الشرعى بهذا) اى بعض المتأخرين من متابعى الاشعرى قالوا الحكم الشرعى خطاب الله تعالى (فالحكم على هذا اسناد امر الى آخر) و الفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب

كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر

على الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية **قوله** والفقهاء يريد ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم به **قوله** يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا مما ورد في كتب الشافعية واجيب عنه بوجوه احدها انه كما اريد بالحكم المحكوم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى ثانيها ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح ثالثها ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار

التوضيح

على المفعول (كالخلق على المخلوق) لكن لما شاع فيه ما صار اصطلاحيا وهي حقيقة اصطلاحية (يرد عليه) اي على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الخ (ان الحكم المصطلح بين) الفقهاء (ما ثبت بالخطاب لا هو) اي لا الخطاب بلا لم ذكر ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف هنا وايضا يخرج منه ما يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلوة لا يصح واما في غير الاسلام والصلوة فان تعلق الحق بالمال منه حكم شرعي غير اداء الولي حكم اخر مترتب على الاول لا عينه ويجيء في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله

فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي ورده المص اولا بانه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم اخر مترتب عليه ولا يتاتى هذا السوال على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحق بالمال او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون المأتي به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلوته مندوبة ان الولي مامور بان يحرضه على الصلوة

ويامرؤ بها لقوله عليه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى فيه واجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السوال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى ومعرف له وهذا معنى كونها ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اى التصديق ووجوب الاعتبار اى القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما اخذ فى تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية فى تعريف الفقه مكررا واجاب عنهما بان المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يختص بالجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل ان يقول ذا حمل الحكم فى تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل فى الحكم الشرعى لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حججا

التوضيح

فلهذا يخرج نحو (امنوا وفاعتبروا) اى من الحد مع انهما حكم فالمراد بالايمان هنا التصديق ووجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال اذ المراد بالافعال المذكورة افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اى القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين لا داخل فى حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطاب الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار (الا ان يقال نعنى بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح) فاندفع بهذه العناية الاشكال وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو امنوا فاعتبروا

وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني لانا نقول فح لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس هو حكم شرعي **قوله** والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع بنفس الحكم او باصل المقيس هو عليه فيخرج عنها وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع او القياس حجة على تقدير ان يكون حكما وانما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم مفسر بخطاب الله تعالى اه وحينئذ يكون تقييده بالشرعي تكرارا وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوله ما لا يدرك لولا خطاب الشرع اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب الله تعالى الا تعريفا للحكم على ما زعم المص لا للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة باي تفسير فسر **قوله** فيدخل يريد ان تعريف الفقه على راي الاشاعرة شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع اي وجوبهما او ندبهما وقبح البخل والتكبر اي حرمتهما او كراهتهما وما اشبه ذلك لانها احكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على رايهم بناء على ان لا مدخل للعقل في درك الاحكام مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه اقول انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل المص العلم بحسنها او قبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه

التوضيح

لانهما من افعال القلب والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم او واردا في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فتكون احكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لم يدرك الحكم في المقيس فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند من قال كونهما عقليين اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدرك عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق واما الثاني فهو الفقه فحد الفقه يكون جامعا مانعا على هذا المذهب واما عند الاشعري فانما حسن كل فعل وقبحه شرعي فيكون من الفقه مع ان حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادهما لا يعد ان من الفقه المصطلح عند احد فيدخل في حد الفقه المصطلح ما ليس منه

يزاد عملا على معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج علم الاخلاق وبان معرفة النفس ما لها وما عليها من الوجدانيات اى الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكان نفى ما ذكره ثمه او ذهل عن قيد العملية ؎ **قوله** ولا يزاد عليه المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولذا يذكر فى قيد الاكتساب والاستدلال فالامام قيد فى المحصول الاحكام بالتى لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقها بمعنى انه لا يدخل فى مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به فى قيد العملية لا بمعنى انه لو لم يحترز عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبهما فقيها على ما فهمه المص فاعترض بمعنى لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بمائة مسئلة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد عن اخراجها عن تعريفهم الفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضائعا بلا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك

التوضيح

(ولا يزاد عليه) اى على حد الفقه المصطلح (التى لا يعلم كونها من الدين ضرورة) لاخراج مثل الصلوة والصوم فانهما منه ليس المراد بالاحكام بعضها وان قل) اعلم ان هذا القيد ذكره فى المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالها اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضائع لانا لا نسلم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قل فان الشخص العالم بمائة مسئلة من ادلتها سواء علم كونها من الدين ضرورة او لا يعلم كالمسائل الغريبة التى فى كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك ليس

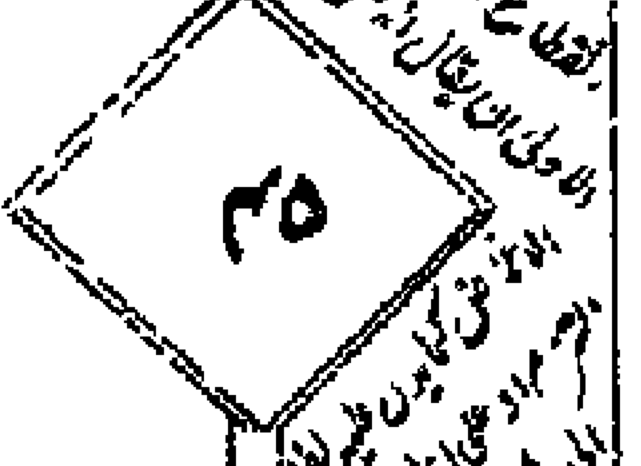
وحده لا يسمى فقيها كالعلم بمائة مسئلة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا يصح لاخراجها منه بذلك العدل والفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تكاد تتناهى ولا ضابط يجمع احكامها ولا يراد كل واحد لوجود لا ادري ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر للجهالة بل التهيؤ للكل ذا التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حياتهم كابي حنيفة رحمه الله تعالى لم يعلم الدهر وتحقيقه ان الاجتهاد في حكم بعض الحوادث ربما يكون مع الدليل الاجتهادي فيه مساغ او ايضا لا اثر في الجهل وان يراد به تهيؤ مخصوص اذ لا دلالة للفظ عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون الفقه علما باحكام متناهية مضبوطة

صالحا للاعتراض عليهم **قوله** ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اي المجموع واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كالثلثين واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت في نفسها متناهية بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المراد بقوله لا تكاد تتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا لجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا الا انه لا ضابطة تجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كمالك رحمه الله تعالى سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسر المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول اما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا

وهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح به لكن اشار اليه بلفظ ثم اى بعد ما الايراد البعض ان قيل لا ايراد الكل آه وفيه بحث وهو ان من الاحكام ما يصح حمله على الكل ومن كل واحد واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القوم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس ان التزم المصنف ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد او البعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك والظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية الآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهد حيث علل عدم ارادة الاول بلا تناهي الحوادث والثاني بثبوت لا ادري وكما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المص بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف ان اى قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب وكما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم

التوضيح

فلهذا قال (الفقه هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها) فالمعتبر



كل واحد من الحوادث لاستجماعه المأخذ والاسباب والشرائط التى يتمكن بها من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها فى معرفة الاحكام ورد المصنف باربعة اوجه يمكن الجواب عنها بانا لانسلم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء او الخطأ فى الاجتهاد ينافى التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او لعدم وجود الموانع او لمعارضة الوهم العقل ومشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك ولانسلم ان شيئا من الاحكام التى لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لامساغ فيه للاجتهاد ويدل عليه حديث معاذ رضى الله تعالى عنه حيث اعتمد الاجتهاد برائه فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فان لم يكن محل للاجتهاد ولانسلم ان الدلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع ذائع فى العرف كقولهم فى تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها ايضا الصناعة لا نفس الادراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحيوة كونهما جهتى ادراك قوله

ان يعلم فى اى وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحى به فى ذلك الوقت فالصحابة رضى الله تعالى عنهم كانوا فقهاء فى وقت نزول بعض الاحكام بعده ثم ما لم يظهر نزول الوحى به قد لا يعلمه الفقيه فالصحابة رضى الله عنهم

عدم حصول ملكة استنباط الكل لورود بحادثة القياس من مطلقا يتوقف على الاجتهاد ولم يجمع القياسات متوقفة عليه قلت في الترجيح بلا مرجح فافهم قد اجوز

التوضيح

الحر بعلمهم كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق الفقيه الا على المستنبطين منهم حكم المسائل الاجماعية بشرط الا ان يفرد رسول الله صلى الله عليه وسلم لحكم الاجماع في

بل هو العلم او تعريف مخترع للفقه بحيث تنضبط معلوماته التقييد بكل الاحكام يخرج البعض لا لانه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي بحكم او بحكمين فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم ثلثة احكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحي بالظهور احترازا عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته **قوله** مع ملكة الاستنباط اي العلم بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام او استنباط الاحكام عن ادلتها احتراز العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعالم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول وجه **قوله** لا المسائل القياسية اي لا يشترط في الفقيه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة على العلم بها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم في اول الفاقهين واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير لزوم دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده ثم لو اشترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين في المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة الاجماع فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الاخير العلم بها قلنا نزول الوحي بها انما ظهر للمجتهد السابق

اي انما يحتاج الى النقل دون الاختلاف وهذا راجع الى معرفة الاجماع

هو الثاني والا قال او جه له لكونها فروعا مستنبطة الاجتهاد فانه اي كون جميع المسائل القياسية فروعا مستنبطة

التوضيح

الا المسائل القياسية للمقلد بل يشترط ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرائطه وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه فجوابه ان الامر مقطوع به فان المجتهد اذا ذكر انه غلب ظنه ماثبت نزول الوحي

لان الواقع الا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح عليه بين القوم وهو عندهم اسم للعلم المخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المص هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما باكثر واكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي صلى الله عليه وسلم ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وايضا ينتقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الاحاد الثاني ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عليه السلام لعدم الاجماع في زمانه وكانه اراد به العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله في التعريفات بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحي به ثم يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا اخر الرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة رضي الله تعالى عنهم كما رجعوا في كثير من الوقائع الى عائشة رضي الله تعالى عنها ولم يقدح ذلك في فقاهتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير منضبط

م ١ التهيئة فلا وهذا السوال وارد على تعريف المصنف ايضا فاورده واجاب عنه بثلثة اوجه ١٢

لكثرة الرواة وتفرقهم فى الاسفار والاشغال ذكو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذى يرويه الاحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال **قوله** فجوابه اولا منع ان ما ظهر بالقياس نزول الوحى به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظنى ثم ما ورد به النص او الاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الاحاد ظنية **قوله** وثانيا هذا هو الذى ذكر فى المحصول وغيره ان الحكم مقطوع به والظن فى طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الاحاد فى ذلك حتى صار متواتر المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن فى الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعى من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت فى علم الله تعالى فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل نقيضه والمعلوم ما لا يحتمله فبينهما تنافٍ قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا فى نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعى على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد

التوضيح

وما انعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات الطب نحو وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن فى الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد

فهو واجب العمل وهو ثابت بالنظر الى الدليل ان لم يكن ثابتا في
علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا
لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل
بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان
لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل
عدم الثبوت في الواقع وغاية ما امكن في هذا المقام ما ذكره بعض
المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به
قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم
الله تعالى والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله تعالى
فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم
المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه
وفيه انا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى
لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله تعالى قوله والا
لم يجب العمل به عين النزاع وان بني ذلك على ان كل ما هو مظنون
المجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو راي البعض يكون ذكر وجوب العمل
ضائعا لا معنى له اصلا **قوله** واصول الفقه ما سبق كان بيان

التوضيح

فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا واما على من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم يجب عليه العمل او يثبت الحكم بالنظر الى الدليل الى ان يثبت في علم الله تعالى

ما وكون القياس مظهرا لا مثبتا لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل لا قطعا فان قلت ينبغي ان لا يسمى اصلا لعدم ابتناء شيء عليه وثبوت الحكم به

التوضيح

لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتني عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتني عليه الفقه اي شيء هو فقال وهذا الاربعة فالثلثة الاول اصول مطلقة لان كل واحد منها مثبت الحكم اما القياس فهو اصل من وجه لانه

مفهوم اصول الفقه وهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء في الاربعة ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة في عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يصل من الرسول عليه السلام اولا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها والا فلا دخل للراي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم الثلثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثر القياس في اظهار الحكم وتغير وصفه من

٥١

الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة واعترض عليه بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشئ اٰخر او لم يكن فلهذا صح اطلاقه على الاب وان كان فرعا الثانى ان السبب القريب للشئ مع انه مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا عن شئ اٰخر الثالث ان اولوية بعض الاقسام فى معنى القسم لازمة فى كل قسمة فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتغييره فى صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغى ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعى ان لعدم الفرعية دخلا فى مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذى يستقل فى معنى الاصالة وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذى يبتنى فى ذلك المعنى على شئ اٰخر بحيث يكون فرعه فى الحقيقة مبتنيا على ذلك الشئ كالقياس والا ضعف غير داخل فى الاصل المطلق بمعنى الكامل فى الاصالة وهذا بين واما الاب فانما يبتنى على ابيه فى الدخول فى الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا فى شئ وعن الثانى ان السبب القريب هو المؤثر فى فرعه

التوضيح

فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطء فى حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء فى المحيض والعلة هى الاذى واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين الثابتة بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا واما المستنبط من الاجماع فاوردوا لنظيره قياس الوطء الحرام على الحلال فى حرمة المصاهرة

٥٢

والمفضي اليه وان البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه فبالضرورة يكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية والام الثاني لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص او الاجماع وعن الثالث انا لا نسلم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نسلم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان اريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التغيير بدونه وان اريد التقرير بحسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا له كاملا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زائدا على ما يثبته سنده وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنيا **قوله** وعلم اصول الفقه بعد ما تقرر

الحكم بالقياس لاطراد النقد ... وان ذهب البعض ... الامام ... الاسلام الى انه ... ا ...

التوضيح

يعني قيام حرمة وطء ام المزنية على حرمة وطء ام امته التي وطئها والحرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه لان النص ورد في امهات النساء من غير اشتراط الوطء ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالآن يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فيقول (وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق) اي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادي كالعربية والكلام وانما قلنا على وجه التحقيق احترازا من علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم كقواعده المذكورة في الارشاد والمقدمة ونحوهما تبتني عليها النكت الخلافية

ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه لان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الاراك والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانهما من مبادي اصول الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه ثم التحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسمي العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل تلك الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على

التوضيح

ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه اي اذا استدل على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدل على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم في الملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان الكلي هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن تكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه

تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق
ضرب المثل فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال
بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه
ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام
الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا
اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات ما يليق بها
وسموا العلم الحاصل بها اصول الفقه فصارت عبارة عن
العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر
بقيد الاجمال وزاد المص قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف
ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل به الى الفقه توصلا
قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته
ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ
وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل
الفقه وبنوا نكاته عليها حتى يتوهم ان له اختصاصا بالفقه **قوله**
بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب

التوضيح

كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس على ثبوت كل حكم من شانه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل الكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر في موضعها ولا يكون الدليل منسوخا ولا يكون المعارض مساو او راجح

يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزء من الدليل مقدمة ومن حيث انه يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث انه يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث انه يقع في العلم ويسأل عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل يتألف لا محالة من مقدمتين يشتمل احدهما على الاصغر ويسمى الصغرى والاخرى على الاكبر ويسمى الكبرى وكلتاهما تشتملان على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى وموضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس ويسمى الشكل الرابع او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مامور الشارع وكل ما هو مامور الشارع فهو واجب فالحج واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمامور الاوسط وقولنا الحج مامور الشارع هي الصغرى وقولنا وكل ما هو مامور الشارع فهو واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسئلة الحصول مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وضم القواعد الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي

التوضيح

ويكون القياس حينئذ ادى اليه رأي مجتهد حتى يثبت لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى او ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فتكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه

قولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان في التوصل الحقيقي فان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي ليس للمقلد منها فلهذا لم تذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد ان يقال ان كلا من المجتهد والمقلد الا ان الادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد واما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندي لانه ادى اليه رأي ابي حنيفة رحمه الله وكل ما ادى اليه رأيه فهو واقع عندي فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضا

٥٤

من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطهما وقيودهما المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه وينبدرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المص بما لا مزيد عليه **قوله** ويكون القياس ادى اليه رأى مجتهد يعني يشترط ان يكون فيما استوفيه اجتهاد الاول ليحترز عن مخالفة الاجماع واما اذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه **قوله** لا يبعد ان يقال الظاهر انه بعيد لم يذهب اليه احد من المتعرضين لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد لا من جهة انه من اصول الفقه **قوله** لا يقال الى الفقه لان المقلد يتوصل بقواعد الى مسائل الفقه لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها التفصيلية لان علمه بها ليس عن ادلتها **قوله** يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام اي عن احوالها على حذف المضاف اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه لا ان حذف هذا المضاف شائع في عبارات القوم

التوضيح ... فلو ان اذكر بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء لعل هذا علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وقولنا على وجه التحقيق لانا في هذا المعنى فان تحقق المقلد ان يقلد مجتهدا يتحقق ذلك المقلد حقية راي ذلك المجتهد هذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل واما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة بخصوصية ناشئة من الحكم ككون هذا هذا الشئ علة لذلك فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فان الاحكام

تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبة لا يمكن اثباتها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض التي تعترض على الاهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه بالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم يدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة

[illegible]

قوله فموضوع هذا العلم المراد المراد بموضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض هنا المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشأه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر يساويه كالضحك للانسان بواسطة التعجب او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقوله العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجعة

التوضيح

من سائر اصول الفقه بطريق الالتزام هكذا الكل وجدنا موضوعه الصفات دال على حكم موضوع بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكن وجد القياس الموضوع الخ فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي احكام مقدمة الدليل على مسائل الفقه فهذا هو معنى التوصل القريب المذكور واذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكلية من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى بعضها ناشئة عن الادلة وبعضها ناشئة عن الاحكام

الى اثبات الاعراض الذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة يعني ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وماله نفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفن هي الكيفية المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس لهذا تعرضوا لما ليس ثباته للحكم بينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد

قوله واما الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا تكون مبحوثا عنها في هذا العلم ولا دخل لها في لحوق ما هو مبحوث عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفردا انها او رباعية معربة او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا يبحث

ثم موضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها الحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بالادلة فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها لما علم في تعريفه فيبحث تعلق بحده العلم انما كان موضوع اصول الفقه هذا لانه يبحث فيه عن احوال الادلة والاحكام وتعلقاتها والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة والضمير في تعلقها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو المختلف فيها كما سيجيء في بحث الاستحسان وادلة المقلد وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعة له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلاثة اقسام منها العوارض الذاتية

عنها في الاصول وهذا كما ان النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ورقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك **قوله** ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول **قوله** كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى تصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاصة فيتركب منها حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة توصل الى تصديق ومن حيث انه قضية او عكس قضية او نقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وماله دخل في الايصال وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور من حيث انه الموصل بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل **قوله** لكن الصحيح ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع

التوضيح

فالقسم الاول يقع محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيودا للموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد تقع محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلاثة اقسام ايضا الاول ما يكون مبحوثا عنه وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في لحوق ما هو مبحوث عنه ككونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحد متعلق بالعقوبة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا تثبت

(ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وما يتعلق به) الضمير المجرور في قوله ويلحق به راجع الى البحث الاول في قوله فيبحث وقوله عما يثبت اي عن احوال ما يثبت وقوله وما يتعلق به اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويلحق به يحتمل امرين احدهما ان يراد به انه يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه هي ادلة الفقه ثم ادلة العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم

اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل احدهما من المقاصد والاخر من اللواحق تحكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثروا هم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال **قوله** فان اريد بالحكم هذا كلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقية فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفائه غاية ما في الباب ان العلم لو اخذ بمعنى الادراك الجازم او الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الادلة وهذا لا ينافي تقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك آخر الامر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شأن العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه **قوله** واعلم الخ هذه ثلاثة مباحث في الموضوع اوردها

التوضيح

مسائل الاولى وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح بالبعض الا كالقياس مثلا فان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن ان نوقش في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فنقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا واعلم اني لما وقفت في مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك بعض مباحثهم التي لا يتضح المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن منها انهم يقولون ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب فانه يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية ونحوها وهذا غير صحيح

عندنا الجمهور المحققين تتحجب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين او لا وعلى الاول اما ان تكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشئا عن احد المضافين و بعضها ناشئا عن الآخر او لا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناشئ عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك او كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشئة عن احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما قرره المصنف فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا

٦٣

لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم فان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم ذلك لو لم تكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا للعلم الواحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تتشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه فعل المكلف والمقدار ثم فيما اورده من المثالين مناقض نفسه لان موضوع الاصول ثم اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد او التشارك بين اثنين

والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في العلم ان كان اضافة شيء الى الآخر كما ان في اصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق يبحث فيه عن ايصال التصور او التصديق الى التصور او التصديق وقد يكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشئة عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان في اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات اي المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه علم واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا امتناع على ان لكل واحد ان يصطلح حينئذ على ان الفقه والهندسة علم واحد

وكذا التصور والتصديق فى المنطق **قوله** ومنها انه قد يذكر الحيثية المبحث الثانى فى تحقيق الحيثية المذكورة فى الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشئ من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشئ واعتباره يقال الموجود من حيث انه موجود اى من هذه الجهة وبهذا الاعتبار فالحيثية المذكورة فى الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها فى العلم كقولهم موضوع العلم الالهى الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود يعنى انه يبحث عن العوارض التى تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى لاثباتها للموجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها فى العلم كقولهم موضوع علم الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع العلم الطبيعى الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها فى الطب وكذا الحركة والسكون فى الطبيعى فذهب المصنف الى ان الحيثية فى القسم الاول جزء من الموضوع وفى الثانى بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها فى العلم اذ لو كانت جزءا من

التوضيح

وموضوعه شيئان فعل المكلف والمفاد وما اورده امام المنطق وهو بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث فى الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع فى الجميع بدن الانسان ومنها انه قد يذكر الحيثية احدها ان للشئ مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع للعلم الالهى فيبحث فيه عن الاعراض الذاتية التى تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما

الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم وتجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقائل ان يقول لا نسلم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون من الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا الحيثية في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المصنف لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما الزم المصنف من تمايز العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا تكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء للشيء لابد ان يتقدم على العارض مثلا ليست الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض والحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض والحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث

التوضيح

ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا عما يبحث عنه او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشيء اعراض ذاتية متنوعة فانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يبحث في المعنى الثاني لا الاول

التوضيح

اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث في الطب والهيئة عن اعراض لاحقة بالحيثيتين ولا يبحث عن الحيثيتين والواقع خلاف ذلك ومنها ان المشهور ان الشيء الواحد لا يكون موضوعا لعلمين اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشيء الواحد يكون له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرناه

في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية[ل] على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة **قوله** ومنها ان المشهور[ع] المبحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض انواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل كما تتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم وتختلف باختلافها كل الام

[ل] قيد الحيثية متفرع على ما سبق غير ظاهر فلا بد من اعتبار شيء ان يقال لما كان الموضوع عبارة عما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية اي جميعها وللشيء يكون اعراض كثيرة لا يبحث عن كلها في علم بل يبحث عن بعضها في علم وعن بعض آخر في غيره قيد بالحيثية ليكون الاعراض المبحوث عنها جميعها بحسب تلك الحيثية

[ع] المنقح ... قوله ومنها ان المشهور الخ اقول هذا هو البحث الثالث وهو ان المشهور [illegible] ان تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار [illegible] اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة يبحث في علم عن نوع منها وفي علم آخر عن نوع آخر فيتمايز العلمان بالاعراض وان اتحد الموضوع بالذات والاعتبار [illegible]

[illegible]

واشباً قلنا ان الشيء الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يبعد ان يكون بعضها حقيقية وبعضها اضافية وبعضها سلبية

تتعدد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العموم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يوخذ موضوع واحد بالذات ثم الاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علماً وعن البعض الآخر علماً آخر فيكون ان علمين متشاركين في الموضوع متمايزين في المحمول واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان الاعراض الذاتية التي يبحث عنها لا جزء الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم تعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة وطبائعها وحركاتها

ولا شيء منها يلحقه لجزئه لعدم الجزء له فلحوق بعضها لا بد ان يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبادئ فلحوق البعض الآخر ان كان لذاته فهو المطلوب

ومواضعها وتعريف الحكمة في صنعها وتشييدها وهو من
اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير
وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معروض للتغير في الاحوال
والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكر
ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها
قيد للعروض وههنا نظر اما اولا فلان هذا مبني على ما ذكر من
كون الحيثية تارة جزء من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها
وقد عرفت ما فيه واما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال الاعيان
الموجودات وضعوا الحقائق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به
من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها
بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها
بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا
لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك
الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما تحيط
به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلامعنى

للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن
جميع عوارضه الذاتية ونطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان
هذا ينظر في احوال شيء وذاك في احوال شيء اخر مغاير له
بالذات او بالاعتبار بان يوخذ في احد العلمين مطلقا وفي
الاخر بالبرهان مقيدا او يوخذ في كل منهما مقيدا بقيد
اخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين
الوجود فهو الصالح سببا للتمايز واما ثالثا فلانه ما من علم الا و يشتمل
موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما
متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل للبحث عن فعل المكلف من
حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما اخر الى غير ذلك فيكون
الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد
والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق
الشفاء **قوله** وانما قلنا استدل على ثبوت الاعراض الذاتية
المتنوعة لشيء واحد بان الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه
من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة

ثم ان كان لغيره
نتكلم في ذلك
الغير حتى ينتهي
الى ذاته قطعا
للتسلسل في المبدا

ويعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة و
المتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة
ضرورة انه لاشئ من تلك الصفات لاحقا له لجزئه لعدم
الجزء له ولا مباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته
الى امر منفصل وكان ينبغي ان يتعرض لهذا ايضا وحينئذ اما
ان يكون لحوق كل منها لصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادي
اعني الصفات التي كل منها مبدأ لصفة اخرى وهو محال
بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها لذاته فيثبت
عرض ذاتي وحينئذ فالبعض الاخر لا يجوز ان يكون لجزئه لما
فهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتي اخر وهو المطلوب او لغيره ولا
يجوز ان يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته
ولابد ان ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل
في المبادي فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول
فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها
وهو غير مطلوب المطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق
بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد
والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة

التوضيح

ولانه يلزم استكماله من غيره واذا ثبت ذلك يمكن ان يكون الشيء الواحد موضوع علمين ويكون تميزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك لان اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها

ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحل

قوله ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اى وان كان لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواحد الحقيقى فى صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان فى ذاته والاحتياج فى كمالاته وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض الاخر لصفة وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلا نسلم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان فى الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مختصا بما يكون غير منفصل ليتم مجموع المطلوب اعنى اثبات عرض ذاتى اخر **قوله** فنضع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعنى بسبب ان البحث فى هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام نضع الكتاب اى مقاصده على قسمين والا فبحث التعريف والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين

وهى راجعة الى موضوع العلم فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محمول لانها وهى راجعة الى تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر فى ذلك لا المحمول فحينئذ لا مشاحة فى ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة هو اجسام العالم من حيث لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعى اجسام العالم من حيث لها طبيعة قول بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان الحيثية فيهما بيان المحمول عنه لا انها جزء الموضوع والا يلزم ان لا يبحث فيهما عن هاتين الحيثيتين بل عما يلحقهما لهاتين الحيثيتين فى الواقع خلاف ذلك كذا فى الحاشية والله اعلم فنضع

لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة اركان في ادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والاشرف اما بالترجيح والاجتهاد فكانه جعلها تتمة وتذييلا للركن القياس

الركن الاول في الكتاب

قوله الركن الاول في الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف اهل الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلهذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن هو تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به لان المجموع تعريف للكتاب

التوضيح

الركن الاول في الكتاب والقرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءة الشاذة

ليلزم ذكر المحدود في الحد ولا ان القرآن مصدر بمعنى المقروء فيشمل كلام الله تعالى وغيره على ما توهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشايخ وان كانوا لا يناقشون في ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلازالة هذا الوهم صرح المصنف بجزء التفسير وقال اى القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك اية اية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز دون الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الكتابة والانزال والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم البينة واوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة

التوضيح

وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دوري لانه عرف القرآن بما نقل في المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد ان يقال الذي كتب فيه القرآن فاجيب عن هذا بقوله ولا دور لان المصحف معلوم اى في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن

التوضيح

ثم اسردت تحقيقا في هذا الموضع ليعلم ان هذا التعريف اي نوع من انواع التعريفات

اومقصد ارها اخذا من قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله
والمصنف اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا
لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ماعدا القرآن
لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث
الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شئ
منها بين دفتي المصاحف لانه اسم لهذا المعهود
المعلوم عند جميع الناس حتى الصبيان والقراءة
الشاذة لم تنقل الينا بطريق التواتر بل بطريق
الآحاد كما اختص بمصحف ابي رضي الله عنه
او الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضي
الله عنه ولا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز
ولا الى تاكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول
المقصود بدونها واما التسمية فالمشهور من مذهب
ابي حنيفة رحمه الله على ماذكر في كثير من كتب
المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية
من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتأخرين
ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية
من القرآن انزلت للفصل بين السور لانها كتبت
في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف

قوله ان هذا التعريف المراد منه المعنى اللغوي وكلام الشلوبي تصريح بانه تعريف حتى قال في الآخر التعريف

وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة في كونها اية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التبرك والتيمن كما اذا قال الحمد لله رب العلمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة الشبهة في ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا مينع التكفير فان قيل فعلى ما اختاره المتاخرون هل بقى اختلاف بين الفريقين قلنا نعم هي عند الشافعية مائة وثلاث عشرة اية من السور كما ان قوله تعالى فباي الاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية اية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك وليست باية من شيء من السور وجاز تكريرها في اوائل السور لانها نزلت لذلك ونقلت كذلك بخلاف من اخذ يلحق بالمصحف ايات مكررة مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العلمين فانه يعد زنديقا او مجنونا على ما هو المناسب بغرض الاصولي يكون المراد بما نقل الينا بين دفتي المصاحف هو ما يشمل الكل والبعض لانه ان القى على عموم يدخل في الحد الحرف او الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه ظاهر كلام المصنف المراد بما نقل مجموع ما نقل الا انه جعل تعريفا للمجموع الشخصي لا للجنس الكلي فلا يرد عليه شيء الا انه لا يناسب غرض الاصولي فان قيل فالكتاب

بالمعنى الثاني هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة
في البعض كما هو حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى
كونه حقيقة في البعض والكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع
للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل وعلى البعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل
خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون
حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد فلا يكون من عموم المشترك في شيء

قوله فان اتمام الجواب موقوف على هذا يعني ان جعل التعريف المذكور تفسيرا
للفظ الكتاب او القرآن وتمييزا له عن سائر الكتب او الكلام الازلي يجوز في
معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف او الاشارة ونحو ذلك فلا يلزم الدور وان جعل
تعريفا لماهية الكتاب او القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على معرفة
ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال انما
يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القرآن دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هي
بعينها ماهية القرآن لما مر من انهما اسمان لشيء واحد فيتوقف المصحف على ماهية القرآن توقفه على
ماهية الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الكتاب او المتلو لا يدفع الدور لانه ايضا
عبارة عن الكتاب او القرآن فالمصنف صرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء اريد به الكتاب او
القرآن اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور بين الصورتين ثم قال
وانما يلزم الدور ان لو اريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية
الكتاب هي ماهية القرآن فذكر احدهما مغن عن ذكر الآخر فان قيل يفسر المصحف
بما جمع فيه المصحف مطلقا على ما هو موضوع في اللغة ويخرج منسوخ التلاوة

التوضيح

فان اتمام الجواب موقوف على هذا فقلنا وليس هذا تعريف ماهية الكتاب

التوضيح

بل تشخيصه في جواب كتاب تريد لا القرآن فان علماءنا قالوا هو ما نقل الينا الخ فلا يخلو ما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد وان عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفا لماهية القرآن ايضا بل تشخيصه لان القرآن اسم يطلق على الكلام الازلي وعلى المقروء فهذا تبيين لاحد محتمليه وهو المقروء وهو ان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلي الذي هو صفة للحق عز وجل ويطلق ايضا على ما يدل عليه وهو المقروء فكانه قيل المعنى تريد قال ما نقل الينا الخ اي تريد المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب في المصحف فلا بد من معرفة ماهية المصحف فلا يكفي حينئذ معرفة المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم

التلويح

عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا حمله على الظاهر اولى من حمله عن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما تتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم مشهور بين الناس يحفظونه ويتدارسونه فلا يشتبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي فمبنى كلام المصنف على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي **قوله** بل تشخيصه اي تمييزه بخواصه فان كلمة اي انما يطلب بها تمييز الشيء بما يخصه شخصا كان او غيره **قوله** يطلق على الكلام الازلي كما في قوله عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهو صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا تتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وسائر الصفات وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله تعالى والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القرآن اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر المنقول فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد ان يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة **قوله** على ان التشخص لا يحد لا يعرف تشخصه الا بتعيينه شخصا بالاشارة ونحوها كالتعبير عنه باسم العلم لكيفية في الدلالة فهذا غاية الحد التام

معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن فتوارد دليلا ان القرآن له حد وابطل الحد بقوله (على ان التشخص لا يحد).

وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل ان يقول ان الشخصي مركب باعتبار
اي الاجزاء العقلية وهي الجنس والفصل
وهو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين لا يقال
تعريف المركب لا باعتباره لفظ والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك
فمجموع القرآن مركب باعتبار لا محالة فحينئذ الحاجة الى مثل المقومات ولا الى
ما ذكر في تشخيصه من التكلفات وقد يقال لان اقتصر في تعريف الشخصي على مقومات الماهية
لم يختص بالشخصي فلم يفد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف فان ذكر معها
العرضيات المشخصة ايضا لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون
حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول
الحد ايضا اعني ذلك الشخصي فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والجواب ان
الشخصي يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد
تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما
يحصل بالاشارة لا غير قوله على ان الحق هذا وهو ان القرآن عبارة عن هذا
المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرأ كل
واحد منا هو هذا القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبرئيل عليه السلام
ولو كان عبارة عن ذلك المشخص لقائم بلسان جبرئيل عليه السلام لكان
هذا مماثلا له لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال وكذا
الكلام في كل كتاب او شعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه
زيد او عمرو او غيرهما واذا تحققت هذا فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا
النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة

٧٩

التوضيح

فان الحد هو القول المعرف للشيء المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات بل لا بد من الاشارة او نحوها الى مشخصاتها لتحصل المعرفة اذا عرفت هذا فاعلم ان القرآن ما نزل به جبرئيل صلوات الله عليه فقد وجد متشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك الشخص لا يقبل الحد لكونه تشخيصا وان لم يكن عبارة عن ذلك الشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرأ جبرئيل او زيد او عمرو على ان الحق هذا فقولنا على ان الشخص لا يحد له تأويلان احدهما انا لا نعني بالقرآن تشخيصا بل عينا ان القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان الشخصي لا يقبل الحد فكون الشخصي لا يحد جعل دليلا على ان القرآن لا يحد اذ معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة او معرفة الشخصي تشخيصا ثم القرآن في الخصال الاربع ثابت وهو هذه الكلمات ويقرأ منه اوله

في غير المحال فعلى هذا التقدير الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخص الحقيقي القائم بلسان جبريل عليه السلام خاصة يكون لقوله على ان الشخصي لا يحد تاويلان احدهما ان الشخصي الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرأ من اوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصيا ويحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه القراءة من اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف الحقيقة واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله في تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء **قوله** فان الاعراض تنتهي اي تبلغ بواسطة التشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل الى آخر القصيدة فانه بواسطة تشخصات من التاليف المخصوص من الحروف والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات تبلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد اللافظ حتى اذا انضاف اليه تشخص اللافظ ايضا يصير شخصيا حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمصنف اصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصيا الا انه اذا انضاف اليه تشخص المحل يصير شخصيا حقيقيا وقد عرف ابن الحاجب تعريفه بالمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا ان يقال المراد

التوضيح

فنعني بالشخصي هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها من حيث هذا التركيب فان الاعراض تنتهي بتشخصاتها الى حد لا يقبل التعدد ولا الاختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب محلها بان يقرأها زيد او عمرو فعنينا بالشخصي هذا والشخصي بهذا المعنى لا يقبل الحد فان سئل عن القرآن فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هو هذا التركيب المخصوص يقرأ من اوله الى آخره فان معرفته لا تمكن الا بهذا الطريق وقد عرف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فلا حاجة الى تعريف الماهية بل انه لا يصدق ايضا الا ان قيل ما السورة فلا بد ان يقال بعض من القرآن او نحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحتج الى تعريف الماهية بل الى التشخيص

بسورة من جنسه فی البلاغة والفصاحة وعلی التقديرين
لزوم الدور ممنوع لانا لا نسلم توقف معرفة مفهوم السورة
علی معرفة القرآن بل هو بعض مترجم اوله واخره
توقيفا من كلام منزل قدرا ناكان او غيره بدليل
سور الانجيل والزبور ولهذا احتاج الی قوله بسورة
من مثله من ذلك الكلام المنزل فافهم **قوله**
ونورد ابحاثه ای بيان اقسامه واحواله المتعلقة
بافادة المعانی واثبات الاحكام فالكلام فی تعريفه
خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعانی
ماله مزيد تعلق بافادة الاحكام وليس فی علم العربية
مستوفی كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو
ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير
ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعانی
لا يقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنی
وهذه تعم الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك
المباحث الموردة فی الباب الاول بل الثانی ايضا ولهذا قيل
كان حقها ان تؤخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب
لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به اليق
والصق فذكر عقيبه **قوله** لما كان القرآن يريد ان اللفظ الدال

التوضيح

ويعنی بالشهوة المعهود المتعارف كما عينا بالمعهود لا يرد الاشكال عليه لا علينا (ونورد ابحاثه ای ابحاث الكتاب (فی ما بين الاول فی افادته المعنی) احلوا ان الغرض افادته الحكم الشرعی لكن افادة الحكم الشرعی موقوف علی افادة المعنی فلا بد من البحث فی افادته المعنی فنبحث فی هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها

التوضيح

من حيث انها تفيد المعنى والثاني في افادته الحكم الشرعي فيبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي والتقسيم الاول لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات

على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلاث الاول ما هو صفة للفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت بالزيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب المشائخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا اي اردنا به النظم الدال على المعنى للقطع

التوضيح

المراد بالنظم ههنا
اللفظ لان
اطلاق اللفظ على
القرآن نوع سوء
الادب لان اللفظ
في الاصل اسقاط
شيء من الفم
فلهذا اختار النظم
مقام اللفظ وقد
روي عن ابي حنيفة
رحمه الله انه
لم يجعل النظم
ركنا لازما

باز كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على
المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات
الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصد تادية المعاني
بالتراكيب حدثت اغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات
في النظم فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا
واذا بلغ في ذلك حدا يمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم
باعتبار افادته المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن
نفسه ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل ان
تفسير الفاتحة اوقار من العلوم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم
لانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشائخ من قولهم
هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشئ من قول ابي حنيفة رحمه الله
بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى
خاصة **قوله** المراد بالنظم ههنا اللفظ لان اطلاق النظم على ما فسره
المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على
حسب ما يقتضيه العقل لا توالتها في النطق وضم بعضها الى بعض كيفما اتفق
او هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو تبدل في قفا نبك من ذكرى حبيب
بلفظ قفا من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما لا نقول هو يطلق في هذا المقام على

حيث ينقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر **قوله** بل باعتبار المعنى لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لاسيما في حالة المناجاة فرخص في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بكلمة او اكثر غير مؤولة لا محتملة لمعنى آخر وقيل من غير اختلال النظم حتى تبطل الصلوة بقراءة التفسير فيها اتفاقا وقيل من غير تعمد والا لكان مجنونا فيداوى او زنديقا فيقتل واما الكلام في ان ركن الشيء كيف لا يكون لازما فسيجيء فان قيل ان كان المعنى (اي بحيث العزيمة والرخصة ١٢) قرانا يلزم عدم اعتبار النظم في القران وعدم صدق الحد لغة المنقول بين دفتي المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرانا يلزم عدم فرضية قراءة القران في الصلوة

التوضيح

في جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية في الصلوة من غير عذر جاز الصلوة عنده وانما قال خاصة لانه جعله لازما في حق جواز الصلوة كقراءة الجنب والحائض

م قوله الى غير العربي مطلقا م قوله لما كان من كون النظم ركنا غير لازم للقرآن في حق الصلاة يخالف كتاب الله حيث وصف المنزل بالعربي اذ ليس المراد من القرآن في قوله تعالى فاقرؤا

قلنا اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا فهو
في الصلاة تقديرا وان لم يكن تحقيقا او محمول قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من
القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ بدليل الاجماع له فان قيل فعلى
الاول يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز اذ القرآن
حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد
الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى
ان المعتبر هو المعنى على ما سبق **قوله** بغير العربية اشارة الى
ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك الحكم وقيل الخلاف في الفارسية
لا غير **قوله** حتى لو قرأ آية اشارة الى انه لا يجوز الاعتياد و
المداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض والمتطهر ايضا فان قيل
المتأخرون على انه تجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر
مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح
قوله خاصة قلنا بنو كلامه على رأي المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك والمتأخرون
بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى **قوله** لكن
الاصح انه رجع الى قولهما على ما روى نوح بن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لانه فارسي
يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي وقال صدر الاسلام
ابو اليسر هذه مسئلة مشكلة اذ لا يتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة
رحمه الله تعالى وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يات بدليل شاف

م قوله لما سبق من عدم التوسعة وكون المعنى هو المقصود م قوله وقيل الخلاف في الفارسية لا غير لقربها

التوضيح

حتى لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا القول اي عن عدم لزوم النظم في حق جواز الصلاة فلهذا المراد ورد هذا القول في المتن بل قلت لان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشايخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة

٨٥

قوله باعتبار وضعه بين التقسيمات الاربع اجمالا وفي لفظه ثم دلالته على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه بعد ذلك والبحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مترتب على ذلك حتى كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا او خفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والمؤول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المؤول والا فهو المشترك والمصنف اسقط المؤول عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكر في التقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه لمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي

التوضيح

(باعتبار وضعه له) هذا هو التقسيم الاول من التقاسيم الاربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع الى الخاص والعام والمشترك كما سياتي وهذا ما قال فخر الاسلام رحمه الله الاول في وجوه النظم صيغة ولغة ثم (باعتبار استعماله فيه) هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال انه مستعمل في الموضوع له او في غيره كما يجيء

(ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما) وهذا ما قال فخر الاسلام والثاني في وجوه البيان بذلك النظم

او لنفسها فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فهو المتشابه بالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فهو الاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقراء الا ان هذا وجه الضبط فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب او مبني على ان لو جعل الجميع اقساما متقابلة يكفي فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول فان لفظ العين مثلا عام من حيث انه يتناول جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث انه وضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني قوله وهذا ما قال عبر فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم

صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود واحد وهو
تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما ذكره
المصنف وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ
باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي
اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة
انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين
هيئته بازاء معنى المضي فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة
فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك
النظم وجريانه في باب البيان اي في طريق استعماله من انه في الموضوع له فيكون
حقيقة او في غيره فيكون مجازا او في طريق جريان النظم في بيان المعنى
واظهاره من انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار
فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اي في
طرق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف
على المراد والمعاني اي في معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني
الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرهما **قوله**
التقسيم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير او
لواحد والاول اما ان يكون وضعه للكثير بوضع كثير او لا فان كان
بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا
في عدد معين بحسب دلالة اللفظ والا فان لم يكن محصورا

التوضيح

وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ما اورده فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه لاثره في كيفية دلالته عليه وهذا ما قال فخر الاسلام والرابع في وجوه الوقوف على احكام النظم

التوضيح

(التقسيم الاول) اي الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى (اللفظ ان وضع للكثير وضعا متعددا فمشترك) كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان (او وضعا واحدا) اي وضع للكثير وضعا واحدا (والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه) فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له

فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح من آحاد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصورا في عدد معين فهو من اقسام الخاص الثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي ايضا من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص لا واسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة او لا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكاة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد الآتي ان شاء الله تعالى هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ما سيجيء

فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع للكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد فان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا للكثير

فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري اولا فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا فحينئذ يدخل في حد العام النكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فانما يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الاحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير او لا من حيث اشتراكه فيه وحدان الكثير او المجموع وحده انه من حيث هو مجموع فيكون كل واحد من الوحدان نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه بهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كاحاد المائة فانها تناسب جزئيات العام الواحد المتحققة بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عامة لم توضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ المستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها

التوضيح

وهي مستغرقة جميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رأيت رجالا وهذا معنى قوله والا فجمع منكر اى وان لم يستغرق جميع ما يصلح له وقوله ونحوه مثل رأيت جماعة من الرجال

عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا بناء ذلك على ان
النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول لا نسلم انها مجاز كيف ولم
تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي هو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحي
اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في
اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة
لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا
نقول فحينئذ يكون لفظ السموات موضوعا للكثير المحصور ولفظ الف
موضوعا للكثير غير المحصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني
اسم عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد
حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما
يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الآحاد لانا نقول المراد بالصلوح
صلوح اسم الكلي لجزئياته والكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او
تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط
والقوم بالنسبة الى الآحاد مستغرقة لما تصلح له فدخلت في الحد قوله مستغرق
صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله له دفعة بحسب الدلالة قوله والا
فجمع منكر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشائخ هو انتظام جمع من
المسميات باعتبار امر يشترك فيه سواء وجد الاستغراق ام لا فالجمع المنكر عندهم
عام سواء كان مستغرقا او لا والمصنف لما اشترط الاستغراق
على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين

التوضيح

نظرا لقول من لا يقول
بعموم الجمع المنكر
يكون الجمع المنكر
واسطة بين الخاص
والعام وعلى قول
من يقول بعمومه
يراد بالجمع المنكر
ههنا الجمع المنكر
الذي تدل القرينة
على انه غير عام
فان هذا يكون
واسطة بين العام
والخاص نحو رأيت
اليوم رجالا فانه
من المعلوم ان
جميع الرجال
غير مراد ولا كلها
اي الكثير (بخصوصه)
كالعدد والتثنية
(او وضع للواحد
الخاص) سواء كان
الواحد باعتبار
الشخص كزيد
او باعتبار النوع
كرجل وفرس
(ثم المشترك
ان ترجح بعض
معانيه بالرأي
يسمى مؤولا)

العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول
باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله
والا فجمع منكر الجمع الذي تدل قرينة على عدم استغراقه مثل
رأيت اليوم رجالا وفي الدار رجال الا ان هذا غير مختص بالجمع
المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل وغيره يلزم
ان يكون واسطة جمعا منكرا او نحوه على مقتضى عبارة المصنف
لدخوله في قوله وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفساده بين
قوله او باعتبار النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع في
عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل
فان الشرع قد يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص
الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحدود والقصاص ونحو
ذلك قوله ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم
صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والمؤول وفسر المؤول
بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي واورد عليه
ان المؤول قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب الرأي
كما ذكر في الميزان ان المجمل والمشكل والخفي والمشترك
اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال خفاؤها
بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا واجيب عن
الاول بانه ليس المراد تعريف مطلق المؤول بل المؤول من المشترك

التوضيح

اصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة اى باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك والمؤول وانما اورد المؤول فى القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار راى المجتهد ثم ههنا تقسيم اخر لابد من معرفته ومعرفة الاقسام التى تحصل منه وهو هذا وايضا الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة

لانه الذى من اقسام النظم صيغة ولغة وعن الثانى بان غالب الراى معنا الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التامل فى الصيغة كما فى ثلثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التاويل مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الراى التامل والاجتهاد فى نفس الصيغة وقيد بالاشتراك والترجح بالاجتهاد والتامل فى نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر فى الصيغة اى اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اى وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعى فانه يكون تفسيرا لا تاويلا او بقياس او خبر احد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه بقطعى او ظنى **قوله** وايضا الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه اراد ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل

والآخر تشخص معناه نعلم والا فاسم جنس وهما اما مشتقان او لا شرك كل من الصفة واسم الجنس

هو القتل مع المفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التقييد عما يصدر
منه الفعل او يقع عليه بالفاعل او المفعول شائع بخلاف التعبير عن المكان والآلة
بالمفعل او المفعال وللقائل ان يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفة
تكون على وزن الفاعل والمفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون
بالفاعل او المفعول لا بالافعل والفعلان والفعل والمستفعل والمفعلل
ونحوها اذ ليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع
الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخير هو الخير مع
الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الاستخراج والدحرجة مع
المستفعل والمفعلل وان منع ذلك فمنع خروج اسم المكان والآلة
للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بابعد
من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج
معناه الدحرجة مع المفعلل **قوله** وهما اي العلم واسم الجنس
اما مشتقان كحاتم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل
الصفة قسيما لاسم الجنس او لا كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة
باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى
والتركيب فترد احدهما الى الآخر فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة
باعتبار العمل فيقال هو ان تنتزع من اللفظ ما يناسبه في حروفه الاصول وترتيبها

فيجعله الاعلى معنى يناسبه فالمنقول مشتق والمنقول منه مشتق منه ولا يجوز ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير **قوله** ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق مشعر بان الملحوظ في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض **قوله** فهي ما وضع لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المعهود الذهني اورد تعريف المعرفة والنكرة على ما يشتمل الاقسام كلها **قوله** عند الاطلاق للسامع قيد ان التعين وعدمه والحسن في تعريفهما ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه فالمعتبر في التعين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله تعالى لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ **قوله** واعلم انه يجب الخ يريد ان تمايز الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيات قد لا تتنافى فان كان لو ضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد

التوضيح

ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او معه فمقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعهود او منكرا فنكرة فهي ما وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق له اي للسامع وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل متعينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حد كل واحد من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعي واعلم انه يجب في كل قسم من هذه الاقسام

لافراد معنى واحد كما فى لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا
لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية
والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تبينا ان كلا من الوضع
لكثير غير محصور والوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون
عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيتان لا تجتمعان فى
لفظ واحد واما ما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاصة من وجه عامة من وجه
فسيجئ جوابه هذا غاية ما تكلفت لتقرير هذا التقسيم وتبيين اقسامه
والكلام بعد موضع نظر **قوله** فصل لما فرغ عن الكلام فى نفس التقسيم
اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول فى حكم الخاص الثانى
فى حكم العام الثالث فى قصر العام الرابع فى الفاظ العام الخامس فى المطلق
والمقيد السادس فى المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع
لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا او اشترنا الى ان مثل لفظ المائة
ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المصنف جعله قسيما
له نظرا الى اشتمال معناه على اجزاء متفقة فاحتاج فى التعريف الى
او وذكر فخر الاسلام رحمه الله ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى
واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد
فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة
عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية

التوضيح

ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يتوهم التنافى بين كل قسم قسيم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا كما قلنا جرت العيون من حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء تكون العيون مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة وهى عين الماء مثلا تكون عامة بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافى بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تناف اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا عاما بالحيثيتين فاعتبر هذا فى البواقى فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التى ذكرنا فصل الخاص من حيث هو خاص

لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم التعريف به الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض ايضا بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة ان الحد دليل مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان للقسمين على وجه يوخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد تستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اي المعين المشخص

قوله يوجب الحكم اي يثبت اسناد امر الى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص

التوضيح

اي من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا (يوجب الحكم) فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص يوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ خاص معناه فوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد

فيوجب الحكم بثبوت العلم لكل عالم ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد او عالم قلنا كان المراد ان له دخلا في ذلك وعبارتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعي كلفظة الثلثة في ثلثة قروء عينا والاحسن الخصوص قطعا لاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به **قوله قطعا** اي على وجه يقطع الاحتمال الناشي عن دليل وسيجيء في اخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشي عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فلذا قال والمراد ههنا المعنى الاعم **قوله** ففي قوله تعالى ثلثة قروء بيان لتفريعه على ان موجب الخاص قطعي تقريره الاول ان القرء ان حمل على الطهر بطل موجب الثلاثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر هو فان قيل كلاهما جائز لان اما النقصان فكما في اطلاق الاشهر على شهرين

التوضيح

(قطعا) وسيجيء انه يراد بالقطع معنيان والمراد ههنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون له احتمال ناشئ عن دليل لا ان لا يكون له احتمال اصلا (ففي قوله تعالى ثلثة قروء لا يحمل القرء على الطهر والا فان احتسب الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض وان لم يحتسب يجب ثلثة وبعض)

وبعض شهر في قوله تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فيلزمكم من حمل القرء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلاث حيض وبعض اجيب عن الاول بان الكلام في الخاص واشهر ليس كذلك بل هو عام وواسطة وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزئة ومثله جائز في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرأين ضرورة وليس الواجب عند الشافعي ثلثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتاتى الزامه لهم وايضا الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه المقصود بنظر الشرع في بيان ما يتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص او اجماع او كان قوله الطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا وعلى اصل الاستدلال منع لطيف وهو انا لا نسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلثة الكاملة ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه واجب لعلة

التوضيح

اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء المراد من قرء الحيض عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى والطهر عند الشافعي رحمه الله تعالى فنحن نقول لو كان المراد الطهر لبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلثة اطهار وبعض وان احتسب كما هو مذهب الشافعي طهران وبعض

لكنه لا يفيد الشافعي لانه لا يقول بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق
نعم يفيد ابا حنيفة رحمه الله في دفع ما يورده من المعارضة بوجوب ثلثة
حيض في بعض فيما اذا طلقها في الحيض **قوله** على ان بعض الطهر جواب
سؤال مقدر توجيهه انا لا نسلم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق
كان الواجب الطهرين وبعضا لا ثلثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما
لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق
على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر لو كان اسما
للمجموع فقد ثبت ما ذكرناه سالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة
بطهر واحد بل اقل ضرورة اشتماله على ثلثة اطهار او اكثر باعتبار الساعات
وعلى ما ذكره المصنف انه اذا لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث
في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضي شيء من الطهر
الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل الطهر حالة
مستمرة لا يدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور
المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف باسماء الاعداد الا عند
انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم
كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد انما يلزم ذلك
ان لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث
بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون طهرا
واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع

التوضيح

(على ان بعض الطهر طهر) جواب عن الاشكال الثالث كذا (لك) جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا الى لوجب ثلثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر ادنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة فلا نقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكفي في الثالث بعض طهر فينبغي انه اذا مضى من الثالث شيء يحل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي رحمه الله وقد تفردت بهذا

[illegible]

قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء فانه كما لا يتصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان **قوله** وقوله تعالى فان طلقها ذكر فخر الاسلام رحمه الله من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب غير ظاهر فلهذا اقتصر المصنف على الثاني مشيرا في اثناء تحقيقه الى الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المصنف

او قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق بالافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى يبطل موجب الخاص تحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة وتخصيص فعلها هنا تقرير فعل الزوج

ان قوله والمطلقات يتربصن الى آخره بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق الفقرة بد من ما يدل على تعدد وترتيب لا يقتضي تعدده حتى يكون قوله فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لا لذكره اى انه تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اى ثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين فانه صريح في انه اراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم اى علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما اى الزوجان حدود الله اى حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اى فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما في قوله ان لا يقيما ثم خص جانب المرأة مع انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعي الطلاق اعني بغير مال وبمال وهو الافتداء ونصا كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي فيما روى عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام رحمه الله بترك العمل بالخاص المصنف

التوضيح

على ما سبق وهو الطلاق فقد بين نوعيه بغير مال وبمال لا كما يقول الشافعي رحمه الله تعالى ان الافتداء فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين سواء كانتا بمال او بغيره في اتصال الفاء باول الكلام وانقطاعها عن الاقرب

التوضيح

فساد التركيب اعلم ان الشافعي رحمه الله تعالى يصل قوله تعالى فان طلقها بقوله تعالى الطلاق مرتان ويجعل ذكر الخلع وهو قوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا الى قوله تعالى فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا

بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كان على مال او بدونه تفريعا على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء **قوله** فساد التركيب هو ترك العطف على الاقرب الى الابعد وتوسط الكلام الاجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف ايضا حيث قال فان طلقها اي بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله تعالى ولا يحل لكم الخ كلاما معترضا مستقلا واردا في بيان الخلع غير منضم الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه المصنف وعامة المفسرين رحمهم الله عليه سياق النظم هو ان الافتداء منضم الى الطلقتين بمعنى لا يحل لكم ان تأخذوا مما في الطلقتين شيئا الا ان يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خافا فاذ لك فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا فساد الا ان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء الذي هو بعض من الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كانتا هما او احدهما خلع اه وبهذا يندفع اشكالان الاول لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما الاية الثاني لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها المترتبة على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس مترتبا على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخلع لا جناح في الافتداء

والا يصير الاولان مع الخلع ثلاثة فيصير قوله فان طلقها رابعا وقال المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها متصل باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور في المتن مشروحا

لكن يرد اشكالان احدهما انه لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صرحوا به لان الخلع طلاق بائن وثانيهما انه لا يصح التمسك بالاية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثاني بان الاية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع للخصم الا في ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء في الاية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والا لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله تعالى فان طلقها قلنا لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لانا نقول الفاء للترتيب في الوجود والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عليه السلام فلا بد ان يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح انه لا تحل له من بعد

حتى تنكح زوجا غيره وحينئذ لا دلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع **قوله**
ان تبتغوا مفعول له اي بين لكم ما يحل وما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان
يكون بدلا عما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة
لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد
اجماعا بل بتراخي الى الوطء **قوله** الباء لفظ خاص يعني انه حقيقة في الالصاق
مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك **قوله** والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة
من التفويض هو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على
ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا تصلح محلا للخلاف
لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل المراد من المفوضة هي التي اذنت
لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر وعلى ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى
المفوضة بفتح الواو على ان الولي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها
سيدها بلا مهر **قوله** قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة
في القطع والايجاب ومعنى الآية قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج
والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت
ايمانهم على الازواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب
الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل
غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة اي قدرها وتفرضوا
لهن فريضة اي تقدروا وفرضناها اي قدرناها ومنه الفرائض السهام
المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى

التوضيح

(ف) قوله تعالى ان
تبتغوا باموالكم
الباء لفظ خاص
يوجب الالصاق
فلا ينفك الابتغاء
اي الطلب وهو
العقد الصحيح عن
المال فيجب بنفس
العقد خلافا للشافعي
فان المهر لا يجب
بنفس العقد اذا كان
فاسدا (خلافا
للشافعي) والخلاف
ههنا في مسئلة
المفوضة اي التي
نكحت بلا مهر او
نكحت على ان لا مهر لها
لا يجب المهر عند
الشافعي رحمه الله
الا بالموت واكثرهم
على وجوب المهر او
دخولها وعندنا
يجب لها مهر المثل
اذا دخل بها او مات
احدهما وقوله تعالى
قد علمنا ما فرضنا
عليهم نص في فرض
المهر في تقديره
بالشارع فيكون اقله
مقدرا (خلافا له)
لان قوله فرضنا
معناه قدرنا لا تقدر
الشرع انما [illegible]
الزيادة او [illegible]
[illegible]
[illegible]
غيره [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأي والقياس بشيء هو معتبر شرعاً في مثل هذا الباب اي كونه عوضاً لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي رحمه الله تعالى كل ما يصلح ثمناً يصلح مهراً وقيل اورد فخر الاسلام رحمه الله تعالى

في هذا الفصل مسائل اخر ادرجتها في الزيادة على النص في آخر فصل النسخ الا مسئلتين تركتهما بالكلية مخافة التطويل وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان

الايجاب في قوله وما ملكت ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفاً لتصريح الائمة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعاً عدل المصنف عن ذلك فقال خص فرض المهر اي تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصاً في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا التدقيق منه الا انه يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب قوله وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان هما مسئلتان خالف فيهما الشافعي ابا حنيفة محتجاً بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقرير الاولى ان لفظ حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره خاص في الغاية واثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطء الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لاثباتاً لحل

جديد بل انما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات

كما في الصورة تنتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية

فوطء الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت

ثلاثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلاث اذ لا تثبت به الحرمة ولا تصور

اى الحرمة التي هي غاية لم توكد قوله اولا ١٢

لغاية الشيء قبل وجود اصله فيلغو القول بانه يهدم ما دون الثلاث ايضا كما

هو مذهب ابي حنيفة بناء على ان وطء الزوج الثاني مثبت لحل جديد يدل على

العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المرأة

واشتراط الدخول انما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال

لا حتى تذوقي فجعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد ثبت العود وهو حل

لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل وبقوله عليه الصلوة

والسلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا اى مثبتا

للحل فيما دون الثلاث يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بالطريق الاولى

وتقرير الثانية ان في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما

لفظ القطع خاص بالابانة على الشيء من غيره لا دلالة على ابطال العصمة فنفي العوض بان العصمة توجب

ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه او استهلاكه كما هو مذهب

خفية بها بل هي مستورة تحتها لما يستعد بها اجتماع الموت مع المعارض عليه فيبقى بعد النكاح الثاني الى الموت كذلك غير ثابتة ابتداء كما كان الزوج الاول بالطلقة الواحدة قبل دخول كذلك بعده فلا مدفع بالقبل الى الحل منافى للحرمة مطلقا جديدا كان او قديما فلا وجه لما ذهب اليه الشافعي ومحمد فتدبر فانه دقيق ١٢ قوله وحدوث الحل يعني ان سببية الوطي انما ثبت بهذه المقدمة لا بمدلول حتى حتى يرد انه في الحديث ايضا يلزم ابطال مدلول حتى ١٢ قوله وبقوله لعن الله الخ معطوف على السابق بحسب المعنى والحق اللعن بالمحلل لقصده غير المشروع لان النكاح مشروع للتأبيد وبالمحلل له لانه سبب له فالمراد من اللعن اظهار خساستهما لا حقيقتها اذ لم يبعث النبي عليه السلام لعانا ١٢

ابو حنيفة ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى فالصواب فيجب ان تكون الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحول العصمة التي هي محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر في المسلمين اعتبارات سؤالا وجوابا اعرضنا عنها مخافة التطويل **قوله**

فصل حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشائخ العراق وعامة المتاخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشائخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس

فصل حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له فانه اذا قال لزيد علي افلس يصح بيانه من الثلثة الى العشرة فيكون مجملا

واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعى عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة من غير اولوية للبعض ولانه يؤكد بكل واجمع مما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض ليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله انه يؤكد عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا اخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب اهل التوقف الجواب عن الاول انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني ان التاكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تاسيسا لا تاكيدا صرح بذلك ائمة العربية وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير على ان كون الجمع مجازا في الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس كان ابو سفيان واعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يوم احد ان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنا الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعي عشرا من الابل

التوضيح

وانه يؤكد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس المراد منه نعيم بن مسعود واشراف الخرون الناس الثاني اهل مكة وعندي البعض يتعين الادنى وهو الثلثة في الجمع والواحد في غيره)

كثير من المعاني التي وضع الحواليس التقييد بالكثير في المتن وسائر الكتب فالظاهر انه كبرى كلية فيكون الاستدلال

على ان يجمعوا للمؤمنين فهم الذين قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا اي الجيش لكم اي لقتالكم **قوله** لانه المتيقن استدل على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد في الجنس والثلثة في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح بقوله لفلان علي دراهم مبني على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى كون الاقل في جمع الكثرة ايضا هو الثلثة على ما هو صريح في دليل الاجمال **قوله** لان العموم معنى مقصود استدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر وتمس الحاجة الى التعبير عنه فلابد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة كما في كثير من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها فقوله فلابد ان يكون لفظ يدل عليه يعني بالوضع ليثبت كونه حقيقة وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز او الاشتراك

التوضيح

لانه المتيقن فانه اذا قال لفلان علي دراهم يجب ثلثة باتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما تثبت الثلثة لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص وعند الشافعي رحمه الله يوجب الحكم في الكل نحو جاءني القوم يوجب الحكم وهو نسبة المجيء الى كل افراد تناولها القوم لان العموم معنى مقصود فلابد ان يكون لفظ يدل عليه) فان المعاني التي هي مقصودة في التخاطب قد وضع الالفاظ لها و(قال علي رضي الله تعالى عنه في الجمع بين الاختين وطأ بملك اليمين احلتهما اية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فانها تدل على حل وطء كل مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطء او لا

او نحو ذلك كخصوص الرواشح والطعوم التي اكتفى في التعبير عنها بالاضافة فتكرر المسلك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس اما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل فهم ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لنا لم ينقلوا نص الواضع بل اخذ والاكثر من تتبع موارد الاستعمال **قوله** وحرمتهما اي الجمع بينهما وطأ بآية اخرى هي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة قيل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطء فلان يحرم وطأ بملك اليمين اولى فاعترض بان هذا حينئذ لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خصت من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاعة واخواتها فلم يبق قطعيا فيعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاشار المصنف الى ان تحريم الاختين وطأ بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله تعالى وان تجمعوا في معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام

التوضيح

(وحرمتهما آية) وهي ان تجمعوا بين الاختين فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطء بملك اليمين (فالمحرم رجح) كما يأتي في فصل التعارض ان المحرم راجح على المبيح (وابن مسعود) رضي الله تعالى عنه (جعل) قوله تعالى واولات الاحمال (ناسخا لقوله تعالى) والذين يتوفون منكم (حتى جعل عدة) حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل (اختلف علي وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما في حامل توفي عنها زوجها فقال علي رضي الله تعالى عنه تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين احداهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى في سورة النساء القصرى وهي قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه

٣ من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى في قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت

التوضيح

فى مقدار مدة عدة الحامل المتوفى عنها زوجها الذى هو ما اذا توفى عنها زوجها وتكون حاملا وذلك عام كله اى النصوص الاربعة التى تمسك بها على بن مسعود رضى الله تعالى عنهما فى الجمع بين الاختين والعدة (لكن عند الشافعى رحمه الله تعالى هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس اى تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس (لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شائع فيه) اى التخصيص شائع فى العام (وعندنا هو قطعى مساو للخاص) يعنى معنى القطعى فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص بقطعى (لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان تدل القرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشرع عامة) ... (الاحتمال الغير الناشئ

اى جعلكما الجمع بين الاختين سواء كان فى النكاح او فى الوطء بملك اليمين **قوله** فى مقدار مدتها وله الاتيان لان اولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون اى ازواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا **قوله** لكن عند الشافعى رحمه الله قد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب الى ان موجبه ظنى ومنهم من ذهب الى انه قطعى يعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشئا عن الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير يعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بمعونة كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ولله ما فى السموات وما فى الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض فكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشائع فى الخاص

شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في الخاص فان قيل بل الامر لا احتمال المجاز عند عدم القرينة المانعة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ماخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم اذ لا قطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المصنف ان موجب العام قطعي استدل على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسكه ثالثا اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهم السامعون من العموم وعن الشارع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليفه بالمحال فان قيل لما لم يكلفنا الله ما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي مع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر ولا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الارادة

عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص فالتاكيد يجعله محكما) هذا جواب عما قاله الواقفية انه مؤكد بكل واجمع وايضا جواب عما قاله الشافعي رحمه الله انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعي ان العام لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فاذا اكد يصير محكما اي لا يبقى فيه احتمال اصلا لا ناشئ عن دليل ولا غير ناشئ عن دليل فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر هو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر

باطنة فى حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا وفى
ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا وقد يقال ان العلم على القلب هو الاصل
ولما لم تعتبر الارادة الباطنة فى حق التبع وهو العمل فاولى ان لا تعتبر
فى حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس
عدم اعتبارها فى حق التبع احتياط وذلك فى حق العمل دون العلم ولان
الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى مثبت التبع على اثبات الاصل واما
الثالث فهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب
عن استدلال القائلين بالتوقف فى العموم بانه يؤكد بكل واجمعين وتقريره
انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافى القطع
بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز ان يكون العام
قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشئ عن الدليل كما ان الخاص قطعى
مع احتماله المجاز كذلك فيؤكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه
احتمال الخصوص اصلا كما يؤكد الخاص فى مثل جاءنى زيد نفسه او
عينه لدفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله او كتابه وان اريد انه
يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن دليل فهو ممنوع **قوله** لان
التخصيص شائع فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصيص الذى
يورث الشبهة والاحتمال شائع فيه بل هو فى غاية القلة لانه انما يكون بكلام

المستصفى المجموع

ثبت لنا ان فى العام
موضوعا للكل
كان ارادة البعض
دون البعض بطريق
المجاز وكثرة احتمال
المجاز لا عتبارها
فاذا كان لفظ خاص
بمعنى واحد مجازا
ولفظ خاص بمعنى
له معنيان مجازيان
او اكثر ولا قرينة
لاحدهما اصلا فان
المتعلقين متساويان
فى الدلالة على المعنى
الحقيقى بلا ترجيح
الاول على الثانى
نعم احتمال المجاز
الواحد الذى لا قرينة
له مساو لاحتمال
مجازات كثيرة لا قرينة
لها ولا نسلم ان
التخصيص الذى
يورث شبهة فى العام
شائع بلا قرينة فان
المخصص اذا كان
هو العقل ونحوه
فهو فى حكم الاستثناء
على ما يأتى ولا يورث
شبهة فان كل
ما يوجب العقل كونه
غير داخل لا يدخل
وما سوى ذلك داخل
تحت العام وان كان
المخصص هو الكلام
فان كان متراخيا
لا نسلم انه مخصص
بل هو ناسخ يبقى الكلام
فى المخصص الذى
يكون موصولا وقليلا ما

مستقل موصول بالعام على ما يجئ او فيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخي فله ان يقول قصر العام على بعض المسميات شائع فيه بحيث ان الاكثر المراد منه مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر له مخصص او لا ويصير دليله على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمصنف توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شائع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما يقع بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض فلا يكون قطعيا ولهذا قال لا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص اي القصر على البعض شائع كثير في العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع وحينئذ لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لا يخفى ان قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا فلا نسلم انه مخصص لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص الاول ما اراده الخصم وحينئذ لا فائدة في صيرورته مخصصا بالمعنى الآخر الاخص **قوله** واذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت حكم والآخر على انتفائه فاما ان يعلم تاخر احدهما عن الآخر او لا فان لم يعلم

التوضيح

(واذا ثبت هذا فاذا تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة) لان في الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهل الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة (والا يلزم الترجيح من غير مرجح)

حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا لتأخره متراخيا والآخر منسوخا لتقدمه انما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي يخص العام بالخاص في الواقع وهو الخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تناوله الخاص والعام جميعا لا في القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض وسيجيء حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وقوله تعالى واولات الاحمال على رأي علي رضي الله تعالى عنه فيثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثاني فان قيل كل من الآيتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما متناولا لشيء آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال او غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا اهل الذمة فان علم التاريخ فالمتأخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص

التوضيح

فعند الشافعي رحمه الله يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناولا وان علم فان كان العام متأخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متأخرا فان كان موصولا يخصصه وان كان متراخيا نسخه في ذلك القدر عندنا اي في القدر الذي تناول العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط حتى لا يكون العام مخصصا بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض

فصل قصر العام على بعض ما تناوله لا يخلو من ان يكون بغير مستقل اي بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما او لم يكن وهو اي غير المستقل الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير

مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناوله ان كان متراخيا عنه كما في الآيتين على راي ابن مسعود رضي الله تعالى عنه فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ عن قوله تعالى والذين يتوفون منكم فمن حيث انه عام من وجه وخاص من وجه يكون مثالا لتاخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتاخر ينبغي ايضا ان يقيد بقدر ما تناوله لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا ينتسخ في حقها كما ان قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتاخر وغيره **قوله** حتى لا يكون تفريع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا يعني يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتاخر موصولا به على ما سيجيء **قوله** فصل قصر العام على بعض ما تناوله تخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او مستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان وما يؤدي مؤداها فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية والا فصفة نحو في الغنم السائمة الزكاة او غيرها

نحو جاءني القوم اكثرهم فعلى هذا لا ينحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته فهو غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءني الا زيد احد لتعلقهما باخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجملة نحو لا تكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا لانه كلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء تقدم في الذكر او تاخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشيء اولا ثم اخراج البعض منه او تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجمل الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد ههنا انه يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الاخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل اخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلي وبهذا يخرج الجواب عن اشكال اخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي وعند ابي حنيفة رحمهما الله تعالى مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى ان محل الجزاء

نحو انت طالق ان دخلت الدار اي الصفة توجب القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة زكاة والغاية توجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حدا له نحو قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل ونحو فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق او مستقل وهو اي القصر بمستقل التخصيص وهو اما بالكلام او غيره وهو اما العقل لضمير يرجع الى غيره نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص

التوضيح

وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل واما الحس نحو اوتيت من كل شيء واما العادة نحو لا ياكل راسا يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب ويسمى مشككا او زائدا كاطعف على قوله ناقصا اى واما كون بعض الافراد زائدا كالفاكهة لا تقع على العنب

بمنزلة انت من انت طالق وليس هو مفيدا للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو مذهب الشافعي وجواب آخر هو انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكانه قصر على البعض كذا الكلام في الاستثناء على ما سيجيء فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المتراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي **قوله** واما الحس فيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل الاخير وفي التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شيء رد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ **قوله** واما العادة

في غير المستقل اي فيما اذا كان الشيء الموجب لتخصيص العام غير مستقل وهو اي العام حقيقة في الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذي استثنى منه للباقي وهو اي العام حجة بلا شبهة فيه

الاوقات كالعنب مما فيه معنى مطلق التفكه طبعة وبالبتة سواء وقالا معنى التفكه موجود فيهما بل هي اعز الفواكه

فلو حلف لا ياكل راسا فالراس ان كان مستعملا عرفا في راس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة راس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا بان يكبس في التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة رحمه الله تعالى اولا براس البقر والغنم والابل وثانيا براس البقر والغنم وهما براس الغنم خاصة **قوله** ويسمى مشككا يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب او بالاولوية او بالتقدم والتاخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يتشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطي اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبة لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه لا يملك المولى استكسابه ولا وطء المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل فكيف تتادى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك انما هو بقدر ما يصح به التحرير هو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة رحمه الله لان كلا منهما وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو الغذائية

فيتعلق الفاكهة مطلقا بالاول وعن الثاني اعتبارا بما فيه من معنى الفاكهة مطلقا

وقوام البدن به فبهذه الزيادة يخص عن مطلق الفاكهة **قوله** ففي غير المستقل اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز فاكثرهم على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابوبكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع وقال القاضي ابوبكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي اتصل او انفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه اختار المصنف ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيده احرار الا سالما فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا لكان مشتركا وسيجيء في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا اقترن اللفظ بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما سيجيء وقد صرح في بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه هذا ولننبهك على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له مثل الحكم بان كل اسم

التوضيح

اي في الباقي وهذا اذا كان الاستثناء معلوما اما اذا كان مجهولا فلا دخل في المستقل كلاما او غيره اي فيما اذا كان القاصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما او غيره مجاز اي لفظ العام مجاز في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر اي من حيث انه مقصور على الباقي حقيقة من حيث التناول اي من حيث ان لفظ العام متناول للباقي يكون حقيقة فيه على ما ياتي في فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولهذا يفرق بين كونه اي التخصيص

التوضيح

بالكلام او غيره ذلك للعلماء قالوا كل عام خص يستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما او غيره لكن يجب هنا الفرق وهو ان المخصوص بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه حتى لا اقول ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة ونظائره دليل فيه شبهة وهذا فرق تفرد بذكره وهو واجب لانه لا يتوهم ان خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطاب الوارد بالفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا

آخره الفاء وياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلولاته الحقيقي باخره هذه العلاقة وكل اسم غير الحقيقي نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجميع من يسمى بذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة من هذا القبيل وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الوضع الشخصي في القسم الاول من النوعي فلفظ الاسد في مثل قولنا ركبت الاسد من حيث قصد به الشجاع مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر واما الثاني فلانه موضوع للكل فاذا خرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص لم يتغير التناول وانما طرأ عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد

لبيان كونه مجازا في الاقتصار فلهذا حيث كان غير مقتصر لعدم الاقتصار وفيه ان كونه مجازا في الاقتصار انما يلزم لو كان مستعملا فيه وليس كذلك بل مستعمل في الباقي بلا زيادة والاقتصار لازم له

التوضيح

مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا معلوما كان المخصوص كالمستأمن حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره او مجهولا كالربا حيث خص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا الآية ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء وان كان معلوما فيجوز انه لم يكن

فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض لكن التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام رحمه الله تعالى لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا يقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه في فصل المجاز على ما وعدنا وقد يجاب بان الباقي ليس نفس الموضوع له لان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغيير في الاستعمال فكما ان تناول العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المصنف ههنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمام احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لانتقاضه بالصفة والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العام بمنزلة تكرير الآحاد المتعددة على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان وفلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع

الرجال اختصار الذلك ولا شك انه فى تكرير الأحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقى مجازا فكذا ههنا واجيب بانا لا نسلم انه كتكرير الأحاد بل هو موضوع للكل فبإخراج البعض يصير مستعملا فى غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقى مستعملا فى غير معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكمة فى وضعه لا انه مثل المتكرر بعينه ذكر شمس الائمة ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهى حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما تتناوله من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء ويصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقى دون الثلث فهو كل ايضا وان كان ايضا بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال مماليكى احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكى احرار الا مماليكى **قوله** اى لفظ العام مجازا كان الاحسن ان يقول اى لفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام فى صيغ العموم لا فى لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبنى على الاختلاف فى اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهى التخصيص الى ما دون الثلاث

اى التخصيص سيق ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه يبين ان المستثنى لم يدخل فى صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا يكون الباقى فى صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل والاصل فى النصوص التعليل ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقى مجهولا وعند البعض ان كان معلوما بقى العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء فى انه يبين انه لم يدخل فلا يقبل التعليل الا الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه فى صورة الاستثناء العام حجة فى الباقى كما كان فكذا التخصيص وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقى مجهولا فلا يبقى العام

قوله وهو حجة تقريره كلامه ان العام المقصور على البعض لا يخلو من ان يكون مقصورا على البعض بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول ان كان المخصص المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما بجهالة المخرج او احتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح حجة الى ان يتبين المراد وعلى الثاني اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضي العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار او ان يفصل كالاستثناء ويحتمل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لانه يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام فلم يتعرض له المصنف والظاهر انه لا يبقى قطعيا لاحتمال الغلط وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص

التوضيح

حجة في الباقي وعند البعض ان كان معلوما كما ذكرنا فانه يبقى قطعيا وان كان المخصوص مجهولا كما كان وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء وان كان المخصص كلاما مستقلا وكان مجهولا لا يسقط هو بنفسه لا تتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل يتعلق بصدر الكلام فجهالته تتعدى الى صدر الكلام وعندنا تمكن فيه شبهة كانه علم انه غير محمول على ظاهره وهو ارادة الكل فعلم ان المراد البعض بطريق المجاز مثلا اذا كانت كل افراده مائة وعلم ان المائة غير مرادة لكن ما عدا المائة من الاعداد التي دون المائة تساوي في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم لما تمكن الشبهة فيه نقول انه يصير عندنا كالعام الذي خص عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى يخصصه

خبر الواحد كالقياس ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به تعالى لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه كما قلنا فان كان مجهولا يسقط في نفسه للشبهة الاولى ويوجب جهالة في العام للشبهة الثانية فيقع الشك في سقوط العام فلا يسقط به اي بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص وقع الشك في انه هل بقي معمولا به ام بطل فلا يبطل بالشك وان كان اي المخصص معلوما فللشبه الاول يصح تعليله

دليل تمكن فيه الشبهة معلوما كان المخصص ومجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب **قوله** وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص الى العام لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان **قوله** وعندنا تمكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها الا بترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح في المخصوص بالمجهول واما في المعلوم فنعلم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين الثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل

على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت حكم معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة الجهول قوله حتى يخصص يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر عن الحديث معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا وبعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال يصلح ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في نقله باعتبار توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بشيء لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع قوله لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته

التوضيح

لا سيما يقول فلشبه الاول انه من حيث انه يخالفه الناسخ يصح تعليله كما يصح ان يبطل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد العام لينسخ بالقياس بعض آخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما ياتي في فصل النسخ بل يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا فان عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائي وحين اذا صح تعليله لا يدري انه كم يخرج بالتعليل اي بالقياس وكم يبقى تحت العام فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام وبالشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو مذهب السمرقندي خلافا للشافعي في سقوط العام فلا ان يسقط باي الشبهين هو شبه الاستثناء حيث ان المخصص يبين ان المخصص غير داخل في العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء واخراج البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة

لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام يشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص من عدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفي حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اي متنا ولا لما هو مجهول عند السامع (او ليس نفس المخصص مجهولا ١٢) فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه لا تتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدري انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك في عدم حجية العام فلا تبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضعف شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم

التوضيح

تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم الجبائي انه عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال فظهر ان احتمال التعليل لا يخل من ان يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا فان المخصص ان لم يكن له فيه علة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان كان فيه علة لكن ما توجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل وظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ اي لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر عن هذا الحكم الفرق بين التخصيص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في بعض افراد العام لتثبت النسخ في بعض آخر قياسا ضرورة ان يرد نصا ما صرح حكمه

فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه **قوله** لا يريد بقوله لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه لشبهه بالناسخ يسقط كما سقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء وكان السابق الى الوهم من قوله فللشبه الاول يصح تعليله انه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم بان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي فان قيل فهب ان لا يصح تعليل المخصص لكن لا شبهيه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لانه لم يصر القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فصح تعليله للشبه بالناسخ اي للاستقلال **قوله** على ان احتمال التعليل يصلح دفعا للشبهة المورد من الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص وجوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كان صحة تعليل المخصوص توجب جهالة في العام وتقتضي سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم ولا تكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة

التوضيح

مخالف لحكم العام بكونه
وروده متراخيا عن
ورود العام فانا
نجعله ناسخا لا مخصصا
على ما سبق فان العام
الذي نسخ بعضه
تناوله لا ينسخ
بالقياس لان القياس
لا ينسخ النص اذ هو
المعارضة لانه دونه
لكن يخصصه ولا يلزم
به المعارضة لانه
يبين انه لم يتناوله
وهذه مسائل من الفروع
تناسب ما ذكرنا من
الاستثناء والنسخ
والتخصيص فنظير
الاستثناء ما اذا باع
الحر والعبد بثمن واحد
او عبدين الا هذا
بحصته من الالف
بطل البيع لان
احدهما لم يدخل
البيع فصار البيع
بالحصة ابتداء ولان
ما ليس بمبيع يصير
شرطا لقبول البيع
فيفسد بالشرط
الفاسد ففي المسألة
الاولى ليست حقيقة
الاستثناء موجودة
لكنها تناسب الاستثناء
فان الاستثناء يمنع
دخول المستثنى في
حكم صدر الكلام
وفي هذه المسألة
لم يدخل الحر تحت
الايجاب مع ان صدر
الكلام تناوله نصا

التوضيح

كانه مستثنى من الشك
الثانية وهي ما اذا
باع عبدين احدهما
حقيقة الاستثناء
موجودة فاذا لم يدخل
احدهما في البيع لم يصح
البيع في الآخر لوجهين
احدهما انه يصير
البيع في الآخر بحصته
من الثمن المقابل بهما
والبيع بالحصة
ابتداء باطل للجهالة
وانما قلنا ابتداء لان
البيع بالحصة بقاء
صحيح كما في المسئلة
التي هي نظير النسخ
والثاني ان البيع
في الآخر بيع بشرط
مخالف لمقتضى العقد
وهو ان قبول الحر
بمبيع وهو الحر او
العبد المستثنى
بيستر شرطا لقبول
المبيع ونظير النسخ
ما اذا باع عبدين
فات احدهما
قبل التسليم يبقى
العقد في الباقي بحصته
فهذه المسئلة نظير
النسخ من جهة ان
لعبد الذي مات قبل
التسليم قد دخل
تحت البيع لكن لما
في بداية الامر قبل
التسليم انفسخ البيع
فيه خاصا كما في النسخ
الا ان النسخ تبديل
بعد الثبوت فلا يفسد
البيع في العبد الآخر

بان صحة التعليل توجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذا لم يدل فيه علة فاحتمال التعليل باق وعلى ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال التغير قائم لما في العلل من التزاحم بعد ما تعينت كما يدل انها في اي قدر من افراد العام توجد كذلك يوجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لا انه يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من ان ما ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل صفة كونه يقينا **قوله** اذ هو اي القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن تخصيص النص العام الذي خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما يتناوله القياس خارج تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يتم بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد وقد يقال لان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول لشيء من افراد العام والكلام في القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك

وايضا لم يشترطوا فى القياس المخصص للعام الذى خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام بقطعى صار ظنيا فيجوز تخصيصه بالقياس ان كان مستندا الى اصل لا يتناول شيئا من افراده

قوله فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن اى بثمن واحد اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح فى العبد عندهما خلافا لابى حنيفة رحمه الله **قوله** لم يدخل الحر تحت الايجاب لان دخول الشئ فى العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد فى الحر وكذا اذا جمع بين حى وميت او بين ميتة وذكية او بين خل وخمر **قوله** فصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا فى الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى فى الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف خمسمائة على التناصف فصورة المبيع بالحصة ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع **قوله** ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما فى الايجاب فقد شرط فى قبول العقد فى كل واحد منهما قبوله فى الآخر حتى لا يملك المشترى قبول احدهما دون الآخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشترى ملحقا للضرر بالبائع فى قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا او ام ولد يصح فى العبد قلنا الكلام فى كونه شرطا فاسدا

التوضيح

مع انه يصير بيعا بالحصة لكن فى حالة البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة الطارئة لا تفسد ونظير التخصيص ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار فى احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار داخل فى الايجاب لا الحكم فيشابه فى السبب كالنسخ وفى الحكم كالاستثناء فاذا جهل احدهما فلشبه الاستثناء لكل واحد منهما يصير لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا بين حصة كل واحد منهما عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى وبيان مناسبتها للتخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهنا العبد الذى فيه الخيار داخل فى الايجاب لا الحكم على ما عرف من بحث انه داخل فى الايجاب يكون رده بخيار الشرط بيانا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل فى الحكم يكون رده بخيار الشرط بيانا انه لم يدخل فيكون

وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع **قوله** العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لو سلم دخول الايجاب على العبدين لا في الحكم لما تقرر في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما سيجيء تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة **قوله** وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما بالفين كل منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع او المشتري بالخيار في سالم ثلثة ايام مثال الثاني باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم ومثال الثالث باعهما بالفين كل منهما بالف على انه بالخيار في احدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تبيين لثمن كل واحد ولا لما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع في الثالثة

التوضيح

كالاستثناء وانما كان له شبهان يكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه لان احدهما ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذا بالفين هذا بالف وذا بالف صفقة واحدة على انه بالخيار في ذا والثاني ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع ان لا يكون شيء منهما معلوما فان كان داخلا في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع وهو رعاية شبه النسخ لانه يصير بيعا بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع وان كان غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلانه يكون قبول غير المبيع شرطا لقبول المبيع واما اذا كان احدهما او كلاهما

وجهالتهما فى الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع فى الصورة الاولى دون الثلاثة الباقية اعنى صح فى الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح فى البواقى رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلائم شبه النسخ المقتضى للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن او كليهما ترجح جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء وقد يقال ان فى كل من الصور عملا بالشبهين اما فى الاولى فلان شبه الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوما واما فى الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد فى غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارئة وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما فى الاخيرين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده فى العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولا فلان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل فى الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء فى صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل فى العقود الانعقاد والجواز اذ لم توضع فى الشرع الا لذلك فعلى ما ذكر يلزم ان لا يثبت الفساد فى شىء من الصور لانه لا يثبت بالشك

التوضيح

مجهولا فلهذه العلة او بجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا علم ان شبه النسخ يوجب الصحة فى الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد فى الجميع فراعينا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح البيع رعاية لشبه الاستثناء واذا كان كل منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد كما ان قبول ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالف صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع فى العبد عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى لان الحر غير داخل فى البيع اصلا فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فكان قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع

فصل فى الفاظ العام

اما عام بصيغته ومعناه كالرجال

واما عام بمعناه

وهذا اما ان يتناول

قوله وبجهالة المبيع او الثمن فان قيل جهالة الثمن طارئة بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا تمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنص قائم من كل وجه وهو الخيار اللازم انعدم من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا بحكمه فصار الايجاب وحده الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيبقى الايجاب في حق الآخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لا بنص قائم بمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولا له بما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضي فيخرج بحدوث جهالة ثمن القن به **قوله** ثم لقيد هنا اشارة الى جواب سؤال تقريره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر تقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء ولانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر والعبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر صورة [illegible] ومقتضى الجهالة في الثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي [illegible] جهة كونه غير مبيع [illegible] رعاية لشبه الاستثناء

التوضيح

الجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتيني فله درهم او على سبيل البدل نحو من يأتيني اولا فله درهم فالجمع في معناه يطلق على الثلاثة فصاعدا

نقوله يطلق على الثلاثة فصاعدا اي يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط على كل عدد معين من الثلاثة فصاعدا الى ما لا نهاية له واذا اطلقت على عدد معين يدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلاثة عبيد مثلا او عشرة عبيد فقال اعبيدي احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد انه يحتمل الثلاثة فصاعدا

قوله فدل في الفاظه اه، في الفاظ العام على ما ذكره المصنف حيث فسر قوله ومنها قوله اي من الفاظ العام والاولى الفاظ العموم على ما ذكره غيره وش. اما اللفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال اولا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام اما بصيغته فقط ولا بد من استيعاب المعنى وهذا اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول كل واحد اما ان يتناول على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول اي يتعلق الحكم بمجموع الاحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت للاحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا تكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره في القاموس وينبغي ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والا فعل ليس من ابنية الجمع كل منهما متناول لجميع احاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخل واحد لم يستحق شيئا

التوضيح

فان هذا ايضا في معنى العموم لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه الصلوة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع

فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه في مثل جاء في القوم الا زيدا ومن شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت يصح من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد دخله اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسيأتي تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما **قوله** فالجمع مثل الرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على اي عدد كان من الثلاثة الى ما لا نهاية له يعني ان مفهومه جميع الآحاد سواء كانت ثلاثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد

التوضيح

والانزاع في الارث والوصية فان اقل الجمع فيهما اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث او على سنية تقدم الامام فانه اذا كان المقتدي واحدا يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا فالامام يتقدم او على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام

لانه حينئذ يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم
بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى ان
الكلام في الجمع المعرف واما المنكر فسيأتي ذكره وكذا سائر اسماء الجموع
والا فقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على
ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع
واسمائها لجميع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام لما دون
العشرة كالرهط او للعشرة فما دونها كجمع القلة مثل المسلمين و
المسلمات والانفس ونحو ذلك واما تحقيق ان الموضوع للعموم هو
مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني
هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع واذ هذا
الوضع لا شك انه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان
الحكم في مثله على كل جمع او على كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة
او المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقي او اعم
من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام **قوله** لان
اقل الجمع ثلاثة اختلفوا في اقل عدد تطلق عليه صيغة الجمع
فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلاثة حتى لو حلف
لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى
يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة
والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلاثة

التوضيح

فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى عليه السلام عن ان يسافر احد او اثنان لقوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب

والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا حتى ان في
الميراث للاختين الثلثين كما للاخوات وفي الوصية للاثنين
ما اوصى لاقرباء فلان الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلبا
كما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان
فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف من النبي عليه
السلام وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلاثة باجماع
اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع
في غير ضمير المتكلم لما استعرف مثل رجل رجلان
رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وايضا ما فوق
الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا
يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل
رجلان وايضا يصح رجال ثلاثة واربعة ولا يصح رجال اثنان
وليس ذلك لوجوب مراعاة صورة اللفظ بان يكون الموصوف و
الصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست جموعا
ولا لفظ اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه ولانه يصح جاءني زيد
وعمرو العالمان ولا يصح العالمون اجابوا عن تمسك المخالفين عن الاول
بانه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية

فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين ثم ما حملناه على الحديث الثلاثة لكلاثة الف اجماع اهل العربية ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لا انه جمع

تا انہم یقولون نعلمنا صیغة مخصوصة بالجمع ویقع علی اثنین نعلم ان الاثنین جمع نتقول فعلنا غیر مختص بالجمع بل مشترک بین التثنیة

لکن لا باعتبار ان صیغة الجمع موضوعة للاثنین فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدلیل ان للاثنین حکم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالی فان کانتا ای من یرث بالاخوة یعنی الاختین لاب وام او لاب اثنتین فلهما الثلثان مما ترک ان للاختین حکم الاخوات فی استحقاق الثلثین مع ان قرابة الاخوة متوسطة لکونها قرابة مجاورة فیکون للبنتین ایضا حکم البنات فی استحقاق الثلثین بطریق دلالة النص لان قرابتهما قریبة لکونها قرابة الجزئیة وایضا یعلم ذلک بطریق الاشارة من قوله تعالی فللذکر مثل حظ

الجمع لان المثنى جمع فيوجب تخصيص الجمع تعقيب لقوله لان اقل الجمع ثلثة

الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعني البنتين ثم لما كان هذا موهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت هب انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظه مع البنت لكن من اين يعلم ان حظهما اذا كانتا بدون الابن

قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخ لها فمع اخت لها بالطريق الاولى واما الحجب فلانه مبنى على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روى ان ابن عباس رضى الله تعالى عنه قال لعثمان رضى الله تعالى عنه حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة فى لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا استجيز ان اخالفهم فيما رأوا وروى لا استطيع ان انقض امرا كان قبلى

التوضيح

والمراد التخصيص بالشعر ومافى معناه كالرهط والقوم الى الثلثة والمفرد بالجر عطف على الجمع اى المفرد الحقيقى كالرجل ومافى معناه كالجمع الذى يراد به الواحد نحو لا اتزوج النساء الى الواحد اى يصح تخصيص المفرد الى الواحد والطائفة كالمفرد بهذا فسر ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة

ومنها اي من الفاظ العام الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهودا لان المعرف ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجي او الذهني واما للاستغراق او الجنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس

وتوارثه الناس واما[1] الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة[2] بعد الفراغ عن حاجة الميت واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيه[3] الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق

الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة واما اكثر مثل هذا المجاز اعني ذكر العضو الذي لا يكون في الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلاثة وجب تاويل الحديث في ذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في الحكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين في دار الحرب او في غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة لان الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائره ولهذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا لا في لفظ ج م ع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره المصنف جوابا عن مثل فعلنا

143

التوضيح

وتعريفه للعهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض المذكور اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك في الجمع المحلى بالالف واللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هي

ومع ذلك يجب ان يجعل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلثة وما فوق ذلك كما يصدق هم فعلوا على الثلثة والاربعة وما فوقها من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع ثم ابعد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد اخر صيغة خاص لئلا يكون التبع مزاحما للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته فيصير بمنزلة الاصل واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة نظرا الى الظاهر على ان التفرقة بينهما انما في جانب الزيادة يعني ان جمع القلة مختص بالعشرة وما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا انه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات

قوله فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة تفريعا على انها اقل الجمع وان التخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او في معناه كالنساء في لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على المفرد على ما هو اصل وضع المفرد

التوضيح

لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما ياتي في هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن عهد نقول ولا بعض الافراد لعدم الاولوية اشارة الى هذا فتعين الاستغراق ولتمسكهم بقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير فتمسك ابوبكر رضي الله عنه بقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش ولم ينكره احد ولصحة الاستثناء

قال مشايخنا هذا الجمع اى الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس فيبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقت للفقراء ولو اوصى بشئ على زيد وللفقراء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس وانما قال لعدم الفائدة اما فى قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع

وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وحينئذ هو حقيقة فى جميع الافراد ومجاز فى البعض وكون الثلاثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع فى اطلاقه على الاثنين الى الواحد مجازا كما سبق وايضا النزاع فى الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا للآحاد ولا للكثرة فحينئذ لا معنى لهذا التفريع اصلا الثانى ان حمل الجمع على المفرد فى مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتى وحينئذ لا عموم فلا تخصيص الثالث ان من قال لقيت كل رجل فى البلد او اكلت كل رمانة فى البستان ثم قال اردت واحدا عُدّ لاغيا عرفا وعقلا ويمكن الجواب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة وادناه ثلثة وعن الثانى بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون اللام للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق فى النفى وعن الثالث بان الكلام فى الصحة لغة **قوله** والمراد التخصيص بالمستقل قد سبق ان التخصيص لا يكون الا بمستقل فهذا تاكيد له ثم توهم حمله على المعنى اللغوى وتنبيه على ان القصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه ويجوز الى الواحد فى الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا **قوله** والطائفة كالمفرد يعنى انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس

لانه اسم لقطعة من الشئ واحدا كان او اكثر وقيل لانه مفرد انضم
اليه علامة الجماعة اعني التاء فروعي المعنيان وفي الكشاف الطائفة الفرقة
التي يمكن ان تكون حلقة واقلها ثلاثة او اربعة وهي صفة غالبة كأنها
الجماعة الحافة حول الشئ فمقصود المصنف انها ليست للجمع كالرهط
بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد **قوله** منها الجمع المعرف
باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخيرين
ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير
نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة
منها واحدا كان او اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون
حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل
السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر واللام
بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما
الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة
وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف
الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وحينئذ
اما ان توجد فيه قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني او لا
وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني
والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام
لتعريف العهد او الحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل

التوضيح

وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فيكون لغوا وفي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فتكون الاية لبيان مصرف الزكوة فيبقى الجمعية من وجه ولو لم يحمل على الجنس لبطل اللام اصلا

اي اذا كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باق في الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تقديرا فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول

ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى ونبقى الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى وهذا اعنى كلام فخر الاسلام رحمه الله فى باب الامر فى معنى العموم والتكرار الا انا اذا ابقيناه على حاله حرف العهد ما لا الى اخره فعلم من هذه الابحاث ان علماءنا قالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيدا بعدم الامكان حمله على العهد والاستغراق لو امكن الحمل عليهما كما فى قوله تعالى لا تدركه الابصار فان علماءنا قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب جعلوا اللام للاستغراق والجمع

وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول الاصل اى الراجح هو العهد الخارجى لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهنى موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد فى الخارج خصوصا فى الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هى هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظر لانه جعل العهد الذهنى مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا فى الشرع واحوط فى اكثر الاحكام اعنى الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط فى الاباحة منقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعله متاخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهنى فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالتها على نفس الحقيقة وهذا صرحوا بان المعهود الذهنى فى المعنى كالنكرة

والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدي احرار عام ايضا لصحة الاستثناء

فان قيل يعتبر فيه العهدية في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها ليتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجعى ورجعى الرجعى وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه قد صرح به المصنف ايضا حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتلخص عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لا يعني بالمعهود الذهني الا مثل ذلك مما تدل القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللمبهم دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعري ما معنى المهملة الذهني المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق **قوله** ولصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه او غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب عنه بوجوه الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع الثاني ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم لذلك ان المستثنى منه في الاستثناء

واختلف في الجمع المنكر والاكثر على انه عام وعند البعض يصح الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا والمحققون حملوا الا على غير

المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء اخراجا
ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلابد فيه من اعتبار التعدد فان كان مخصوصا
شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للراس والشهر لليوم والجماعة
التي فيهم زيد لزيد صح الاستثناء والا فلابد من استغراقه ليتناول
المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول
اللفظ لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى في مثل جاءني
الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا احاد لانا نقول الجمع
ان الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الاحاد دون الجموع بشهادة
الاستقراء والاستعمال ونقول المراد افراد مدلول اصل اللفظ وههنا الو
قوله قال مشائخنا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس هذا ما ذكره ائمة العربية
ومثل فلان يركب الخيل او يلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بان ليس القصد
عهدا او استغراقا فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس يحنث
بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلثة في الجمع حتى انه لو لم يكن جنس الرجال
غير ادم عليه السلام كان حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده واللام
هو للتعريف فيعلم به عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم فحينئذ
لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين
ينعقد لان تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء

١٤٩

لانه ينوي حقيقة لاتثبت الابالنية فصاركانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص في الاثبات كما اذا حلف لا يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا اتزوج النساء اي واحدة منهن فقوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الصدقة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكاة الى فقير واحد قوله فعلى هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس اي الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا يعني ان مفهوم كلي لا يمنع تصور الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام رحمه الله ان كل جنس يتضمن الجمع فمعنى الجمعية وهو التكثر باق من وجه وان بطل من وجه حيث يصح الحمل على الواحد ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود

ومنها المعرف بالللام اذا لم يكن للمعهود كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة الا اذا دلت القرينة على انه لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء وانما يحتاج تعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل في اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية ومنها النكرة في موضع النفي كقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى في جواب ما انزل الله على بشر من شيء

لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهني تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن فحينئذ لا نسلم انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة والصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل **قوله** وهذا معنى كلام فخر الاسلام عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشترى الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا الغا حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس بقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى **قوله** فعلم من هذه الابحاث لا شك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قالت خالعني على ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمها ثلاثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الايام او الشهور يقع على العشرة عنده وعندهما على الاسبوع والسنة لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس فلهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس اي المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم اي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب اي شمول النفي لكل احد فيكون سلبا كليا لا يقال كان الجمع المعرف باللام

وجه الحصر انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب الجزئي وهو قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى والنكرة في موضع الشرط اذا كان اي الشرط مثبتا عام في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع هنا على ان اليمين اما للحمل او للمنع ففي قوله ان ضربت رجلا قصد بهذا اليمين المنع فيكون كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب احدا من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي واعلم انه نقول اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما

في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد كذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس والجنس في النفي يعم وقد يجاب عن الاية بانها لا تعم الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها **قوله** لصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا يثبت العلم بالعموم

قوله ان لم اضرب رجلا فعبدي حر فمعناه اضرب رجلا فشرط البر ضرب احد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقوله معروف الاية وانما يثبت العموم لانه في معنى التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا وهذا الحكم عام ولو لم تكن العلة المذكورة عامة لما صح التعليل ولان التنبيه الى المشتق الذي يدل على علية المأخذ فله نفس الموصوف بالمشتق قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فيتم لعموم العلة قوله لا اجالس الا عالما عام لعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا

عاما فان اظهر الموصوف وهو الرجل ونقول لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما ايضا فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص

ولوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع

قوله واختلف في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان فيصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض لا قائل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان في حمله على ما دون الكل اجمالا لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن الاول انا لا نسلم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه لتلزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما في رجل لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال انما لم يعلم تعيينه وما ذكر من الجمع بين الحقائق ان اريد به انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق

قلنا هو خاص من وجه وعام من وجه اي خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد

النكرة في غير هذا الموضع خاص

قوله ومنها المفرد المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المقدر في الذهن انه يوكل ويشرب وهو مقدار معلوم كذا ذكره المحققون والمصنف جعله لتعريف الماهية فكانه اراد بالمعهود الذهني المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام قد دخلت البلد تطلوان فيه سوقا ادخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجي لكونه اشارة الى معين قوله كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة اي الذي سرق والتي سرقت نبه بالمثالين على ان المراد باللام ههنا اعم من حرف التعريف واسم الموصول ومع هذا في المثال الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم قوله ومنها اي ومن الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزم العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا تعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا قال صاحب الكشاف في قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدل المصنف على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت بمعنى انزل الله التوراة على موسى وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم

اشارة الى جواب سوال تقريره ما من العام ١٢

لكنها تكون مطلقة اذا كانت في الاثبات ونحو قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة ويثبت بها ان مجهول عند السامع اذا كانت في الاخبار نحو رايت رجلا

بفرد معين من الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود
ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله
على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده
بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل انزل الله
بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال الايجاب
والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية هنا ليست في
جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله
كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان
اثبات الواحد الحق تعالى توحيدا وللاشارة الى هذا التقرير قال
ولكلمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا اله الا الله او ولصحة الاستثناء
فان قلت لما فسر الاله بالمعبود بحق لزم استثناء الشيء من نفسه لان الله تعالى
ايضا اسم للمعبود بالحق على ما صرحوا به قلت معناه انه علم للمعبود بالحق
الموجود الباري للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله لا انه اسم لهذا
المفهوم الكلي كالاله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل و
الخبر محذوف اي لا اله موجود او في الوجود الا الله فان قلت هلا قدر في الامكان ونفي الامكان
يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لخطأ المشركين في اعتقاد تعدد
الالهة في الوجود ولان القرينة في نفي الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان
التوحيد هو بيان وجوده ونفي الهية غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء
مفرغا او تماما مع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الهة سوى الله تعالى لا على نفي مغايرة الله

فاذا اعيدت نكرة كانت غيرا الاولى واذا اعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل في اللام العهد

عن كل اله **قوله** فان النكرة في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل ان فعلت كذا فعبدي حر وامرأته طالق لليمين على تحقق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قوله والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين الحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب ان يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي **قوله** وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص احدا دون واحد من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد ثم استدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وقول كل معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من ان الجمع المعرف باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة لئلا يتخلف عموم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر او بكلمة اي او بالنكرة المستثناة من النفي الثاني

ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفة او لم يذكر مشعر بان ماخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته وهذا مراد من قال لصفة الموصوف كشئ واحد فعمومها عمومه ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين او اكثر وقد يقال فى بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل فحكمه انما يوخذ من صدر الكلام وهذه النكرة فى صدر الكلام عامة لوقوعها فى سياق النفى لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه فى مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيختص ذلك النوع بصيرورته مستثنى وتحقيق ذلك ان فى النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد تنضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى محض الجنسية دون الوحدة فلا تختص ببعض الافراد

التوضيح

والمعنى فيه اذا اعيد ذكر النكرة فى الوجهين اذا اعيدت المعرفة نكرة كان الثانى غير الاول وان اعيدت معرفة كان الثانى عين الاول فالمعتبر

تنكير الثاني وتعريفه قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تاكيد وان اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف وان اقر به منكرا يجب الفان عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله الا ان يتحد المجلس

كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان القصد في مثل تمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امرأة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما او والله لا جالسن رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام **قوله** خاص من وجه وعام من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من حيثيتين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا لبعض ما تناوله لفظ اخر لا لجميعه فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه هو معنى خصوصه هذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون منكم واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الاخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة **قوله** والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس

قال الاقسام العقلية اربعة ففي قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي قوله تعالى ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكور وهو ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر في مجلس آخر بالف منكر لا رواية لهذا ولكن ينبغي ان يجب الفان عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى

ومنها اي وهي

نكرة تعم بالصفة

وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة اذا كانت خاصة فان وقعت في الانشاء فهي اي مطلقة تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فانه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رأيت رجلا فهي لاثبات واحد فيهم من ذلك الجنس غير معلوم التعين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة ولقائل ان يقول لا نسلم عدم تعرض المطلق بقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة فكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان يراد به نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدق هي عليه واحدا كان او اكثر ولهذا فسر المحققون بالشائع في جنسه بمعنى انه لحصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين واما النزاع في عموم النكرة في الانشاء و الخبر فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اي فقير كان وكذا المراد ذبح بقرة اي بقرة كانت وتحرير رقبة اي رقبة كانت

فان قال ان عبدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا وان قال ان عبدي ضربته لا يعتق الا واحد قالوا لان في الاول وصفه بالضرب فصار عاما اما في الثاني قطع الوصف عنه

فان سمى مثل هذا اعاما فعام والا فلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا اعاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم **قوله** فاذا اعيدت نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول مع كيفيته من التنكير والتعريف او بدونها وحينئذ يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة لتصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس تفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام او الاضافة وذكر في الكشف انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء قدم او اخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا مع القطع بان الثاني عين الاول وفيه نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم

وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان في الاول وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية

ان تكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ضعفا وشيبة يعني قوة الشباب فهذه باب التوكيد اللفظي وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب قد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرأيت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة قوله فلذا في الوجهين يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انها ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان غيره

١٦١

ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثانی غير الاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثانی هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسّره فی الشرح بما ذكرناه فما لذلك التوهم **قوله** لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضی الله عنهم وروی عن النبی عليه السلام انه خرج الی اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا يدل علی ان الثانی مغاير للاول فی النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسرا للتفخيم او للافراد وتعريف العسر للعهد ای العسر الذی انتم عليه او للجنس ای الذی يعرفه كل احد فيكون اليسر الثانی مغايرا للاول بخلاف العسر وقد قال فخر الاسلام فيه نظر ووجهه بان الجملة الثانية ههنا تاكيد للاولی لتقريرها فی النفس وتمكينها فی القلب لانها تكرير صريح لها فلا يدل علی تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا علی ان معه كتابين فاشار اليه المصنف بقوله والاصح ان هذا تاكيد **قوله** وان اقر بالف يعنی لو احضر صكا علی الشهود فاقر عنده مرتين او اكثر بالف فی ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثانی هو الاول لكونه معترفا بالمال الثابت فی الصك فان لم يقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم فی مجلس اخر بحضرة شاهدين بالف

وهنا فرق آخر وهو ان ابا الايمان اول الا الواحد المنكر ففی الاول ای فی قوله ای عبيدی ضربك فهو حر لما كان يعتق ای عتق الواحد المنكر معلقا بضربه مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه واحد منكر فحينئذ لا يبطل لوحدة ولو لم يثبت هذا ای عتق كل واحد وليس البعض اولی من البعض يبطل ای الكلام بالكلية وفی الثانی وهو قوله ای عبيدی ضربته عتق الواحد بتخيير فيه الفاعل فهنا لا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول نحو ايما اهاب دبغ فقد طهر

من غير بيان للسبب فعند ابى حنيفة رحمه الله يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الاخرين للاولين فى رواية وبشرط عدم مغايرتهما لهما فى رواية وهذا بناء على ان الثانى غير الاول كما اذا كتب لكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما لم يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة فى الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخى لان للمجلس تاثيرا فى جمع الكلمات المتفرقة وجعلها فى حكم كلام واحد وانما قيد كلا من الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد وبالف عند شاهد اخر او بالف عند شاهدين وبالف عند القاضى فاللازم الف واحد اتفاقا كذا فى المحيط بقى صورتان احدهما ان يقر عند شاهدين بالف منكر ثم فى مجلس اخر عند شاهدين بالف مقيد بما فى هذا الصك فينبغى ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة الاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم فى مجلس اخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المصنف رحمه الله تعالى فيها انه يجب ان يكون اللازم عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى الفين بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثانى مغايرا للاول **قوله** ومنها اى من النكرة تعم بالصفة يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق فى لا ارى كلا الا رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة

التوضيح

هذا نظير الزوال فان طهارته متعلقة بيده باغتسال من غير ان يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم ونحو كل اى خبز تريد هذا نظير الثانى فان التخيير من الفاعل لكن يمكن فيها فلا يتمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير فى العرف ومنها من وهو تعم خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمع اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين وتقع عاما فى الكلام اذا كان للشرط

فمعناه انها الواحد مبهم يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه لا خفاء في انها مبتدأ واحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدي دخل الدار واعتق اي عبيدي دخل الدار والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل اي الرجال اتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد او عمرو ضعيف لجريان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرها **قوله** فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم هو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق انه وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي تناولها اي وانما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل

نحو من دخل دار ابي سفيان فهو آمن فان قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا عتقوا وفي من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابي حنيفة رحمه الله يعتقهم الا واحدا لان من للتبعيض اذا دخل على ذي ابعاض كما في كل من هذا الخبز ولانه متيقن اي البعض متيقن لان من اذا كان للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبعيض

وفي المسئلة الاولى هذا امر اعم لان عتق كل معلق بمشيئته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد يعتبر الاعتبار بعضه كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء الكل فمشيئة الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الاخير في اي ما تفردت به ومنها ما في غير العقلاء وقد يستعار لمن فان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان قال طلق نفسك من ثلاث ما شئت تطلق ما دونها وعندهما ثلاثا وقد مر وجههما

واما اذا كانت الخشبة مما لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل لكن ينبغي ان يعتق الكل اذا حملوها على التعاقب كما في اي ضربك قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان ايا هنا موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم الا يرى ان يوما في ما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة فيجوز ان يصير اليوم عاما به وايضا المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول

وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع فى قيام الاضافيات بالمضاف
واما ثانيا فلان الفعل المتعدى يحتاج الى المفعول به فى التعقل والوجود
جميعا والى المفعول فيه فى الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد
واثر المفعول به ههنا انما هو فى ربط الصفة بالموصوف لا فى التعميم وكونه
ضروريا لا ينافى الربط لو سلم فالفاعل ايضا ضرورى فينبغى ان
لا يظهر اثره فى التعميم وكونه غير فضلة لا ينافى الضرورة بل يؤكدها

قوله وهنا فرق اخر تفرد به المصنف حاصله ان ايا الواحد
منكر ففى الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية
وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض
فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باقية من جهة ان عتق كل واحد معلق بضربه مع قطع
النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفى الصورة الثانية يتعين الواحد
باختيار المخاطب فيصير ان الكلام لتخيير المخاطب فى تعيينه فتحصل الاولوية ويثبت
الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل فى الصورة الاولى لانه انما يعقل
فى متعدد ولا تعدد فى المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية
قد تكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اى عبيدى وطئه دابتك او عضه كلبك
فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع
معا او على الترتيب فحينئذ ينبغى ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط

وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد كما ذكر في الصورة
الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل واحد منفردا بالمضروبية
كما في الضاربية واما ثانيا فلانا لانسلم في الصورة الاولى عدم
اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير
لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان
يعتق واحد مبهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية
وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدي فانه لا يصح ان
يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم
بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون
خيار التعيين الى المولى فان قلت كون اي للواحد انما يصح في المضاف الى
المعرفة مثل اي الرجال واي الرجلين واما اذا اضيف الى النكرة
فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين ضرباك او الجمع مثل اي
رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في
اي عبيدي ضربك او ضربته **قوله** ومنها من وتكون
شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاوليان تعمان
ذوي العقول لان معنى من جاء في فله درهم ان جاء في
زيد وان جاء في عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار
ازيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل في الصورتين الى لفظ
قطعا للتطويل المتعسر التفصيل لمعتذر واما الاخريان فقد يكونان للعموم

وكلامن دخل او ههنا
فرقا آخر وهو ان من
دخل كلام عام على
سبيل البدل فاذا اضاف
الكل اليه اقتضى عموما
آخر لئلا يلغو فيقتضي
العموم في الاول فيتعين
الاول وهذا الفرق
قد تفطن به ايضا
وتحقيقه ان الاول
عبارة عن الفرد
السابق بالنسبة الى
كل واحد ممن هو
غير في قوله من دخل
هذا الحصن اولا يمكن
حمل الاول على هذا
المعنى وهو معناه
الحقيقي اما في قوله
كل من دخل اولا فلما
كان دخل على قوله
من دخل اولا
فاقتضى التعدد
في المضاف اليه
وهو من دخل
فلا يمكن حمل الاول
على معناه الحقيقي
لان الاول الحقيقي
لا يكون متعددا
فيراد معناه المجازي
وهو السابق بالنسبة
الى المتخلف

وشمول ذوى العقول وقد يكونان للخصوص مع ارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى والى اللفظ فانه وان كان خاصا للبعض لان البعض متعدد ولا محالة فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات **قوله** يعتق الا واحدا هو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان استعمال من في التبعيض هو الشائع الكثير بحيث يكون مجردها للبعاض فيحمل عليه ما لم توجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدى عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشية الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فأذن لمن شئت منهم وكقوله تعالى ترجي من تشاء منهن بقرينة قوله واستغفر لهن وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدى ومن شئت من عبيدى ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم ههنا عموم الصفة والمشية صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه لا الكلمة من وضعفه ظاهر وبينهما فرق آخر تفرد به المصنف تقريره ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك

وجميع عموم على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير جميع مستعار الكل كذا ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا عذر ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه في حال التكلم لابد ان يراد احدهما معينا وارادة كل واحد منهما معينا تنافي ارادة الآخر فحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز

ففي من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من وتبعيض من بان يقع
كل واحد لانه لما علق عتق كل لمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل
من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فان
المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية هذا ظاهر على
تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض
العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على
كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب
بان تعلق المشيئة بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر
من اعتاق الكل تعلق المشيئة بالكل فلابد من اخراج البعض ليتحقق
التبعيض ههنا نظر وهو ان البعضية التي تدل عليها من هي البعضية
المجردة النافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان تكون في ضمن الكل
او بدونه وحينئذ لا نسلم ان التبعيض متيقن وهو ظاهر قوله ومنها
ما في غير العقلاء هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم
العقلاء وغيرهم فان قيل ففي قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن يجب
قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قولهم ان كان ما في بطنك غلاما
فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد
دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا قوله وقد مر وجههما
اما وجه قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فهو ان ما عام من الثنتين
والثلاث جميع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى

قوله فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلاث
وهما محكمان ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى
والله خالق كل شيء وقوله واوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد
انهما لا يقعان خاصين بان يقال كل رجل وجميع الرجال والمراد واحد
بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما وذكر
شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة من كما
اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب
فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم
لفرد سابق وهذا الوصف متحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل
المصنف مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل
قوله فان دخل كل يعني اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم
افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل
يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجل ويصح كل الرجال يحمل هذا
الحجر بخلاف كل رجل قوله فدخل عشرة معا اما قال ذلك لانهم
لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا
اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق قوله
نفل كل اي نفل كل واحد من العشرة الداخلين معا اولا بالنسبة
الى متخلف الذي يقصد دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان
الداخل اولا يعتبر بعد اضافته الى الداخل ثانيا لا الى من ليس بداخل

قوله بخلاف من دخل اي لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله النفل فدخله عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس هنا لم يتحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل والجميع ليكون لكل منهم او لمجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة تصحح الاستعارة قوله وهنا نزاع حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف ليجري فيه التعدد فتصح اضافة الكل الافرادي اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة

اذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل لشمول الاجزاء بمعنى كل الرجال

الذين يدخلون هذا الحصن اولا فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل

واحد و في هذا الفرق نظر وهو انه يقتضى في صورة الدخول فرادى ان

يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز

اعني السابق بالنسبة الى المتخلف و ليس كذلك لتصريحهم بان النفل

للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد

فلا يصدق الا على الاول خاصة ومما يجب التنبه له ان اولا ههنا

ظرف بمعنى قبل و ليس من اوصاف الداخلين فكان

المراد من قولهم الاول اسم للفرد السابق ان

الداخل اولا مثلا اسم لذلك قوله فان

قال جميع من دخل هذا الحصن اولا اعلم ان

المشروط له النفل في مسائل تقييد دخول الحصن

بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا لمجرد

لفظ من او مع اضافة الكل او الجميع اليه

او على التقادير الثلاث اما ان يكون الداخل

او لا واحدا او متعددا معا او على

سبيل التعاقب يصير تسعة فان كان الداخل

واحدا فقط فله كمال النفل في الصور

الثلاث اما في من دخل وكان من دخل فظاهر

واما في جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما
استحقه الجماعة بالدخول ولا فالواحد اولى لان الجلادة في ذلك
اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة
من دخل ولكل واحد نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد
في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع
فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف
كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب
فالنفل للاول منهم في الصور الثلاث اما في من وكل فظاهر واما في
الجميع فلانه يجعل مستعارا لكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد
وهو ان الجلادة في دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكره
فخر الاسلام واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا
معا استحقوا النفل على العموم الجميع لو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم على
مجازه كما اذا لم يدخل الا واحد واجيب بانهم ان دخلوا معا يحمل على الحقيقة وان
دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف
والمصنف بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة
دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع في الارادة ليعمل الكلام تارة على حقيقته ويعمل اخرى
على مجازه كما يقال قتل اسدا ويراد به سبع او رجل شجاع حتى يعد قتلهما
ايهما كان اذ لو اريد حقيقة الجمع لم يستحق الفرد ولو اريد مجازه
لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما

التوضيح

فاقول معنى قوله انه مستعار لكل ان الكل الافرادي يدل على امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثاني انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا يراد الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر فلا يراد المعنى الحقيقي ولا الامر الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن فلا بد ان يستحق السابق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع فلا تنافي التقدم الاول على الدخول فتحمله غير من السابق لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وايضا الدليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على ان للمجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فان دخل منفردا او مجتمعا يستحق بعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا الذي يراد المعنى الحقيقي بل لانه احد عموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق

كما اذا صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال ورد المصنف كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعملا في المعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون الجماعة نفلا واحدا كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة لكان لكل واحد من آحادها كمال النفل فصار جميع من دخل اولا مستعارا لبعض معنى كل من دخل اولا فان قوله الكل الافرادي يدل على امرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل هو من جهة انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي اي اعتبار وصف الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الامر الثاني اي استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان المجموع الداخلين معا نفلا واحدا قوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلموا انهم لو حملوا

التوضيح

مسئلة حكاية الفعل لا تعم لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي عليه السلام في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك فيتامل فان ترجح بعض المعاني بالراي فذاك وان ثبت التساوي فالحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام وفي البعض الاخر بالقياس قال الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم استدبار بعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام

الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى **قوله** مسئلة تحرير محل النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي عليه السلام بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما ام لا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه فذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا الحكاية والعموم انما هو في الحكاية

التوضيح

والتساوي بين الفرض والنفل في امر الاستحباب حالة الاختيار ثابت فيثبت لجواز البعض الاخر قياسا واما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو كالة نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام جواب اشكال هو ان يقال حكاية الفعل لما لم تعم فما روي انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب بان هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام للجنس لعدم المعهود فصار كانه قال قضى عليه السلام بالشفعة لكل جار

لا المحكي ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمصنف رحمه الله تعالى مثل لذلك بقول الصحابي صلى النبي صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفي زمان معين وغيرها انما يلحق به بدليل من دلالة نص او قياس او نحو ذلك ثم رد تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام ففيه نظر اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي عليه السلام بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام واما ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي عليه السلام بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل اعني قضاءه بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا فحينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه **قوله** اللفظ الذي ورد بعد سؤال وحادثة يعني يكون له تعلق بذلك السؤال والحادثة وحينئذ

مسئلة اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة اما ان لا يكون مستقلا او يكون فحينئذ اما ان يخرج مخرج الجواب قطعا او الظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء او بالعكس اي الظاهر انه ابتداء الكلام مع احتمال الجواب نحو اليس لي عليك كذا فيقول بلى او اكان لي عليك كذا فيقول نعم هذا نظير غير المستقل ونحو سها فسجد وزنى ماعز فرجم هذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعا ونحو تعال تغد معي فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه جواب ونحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففي كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير قسم واحد من الثلثة الا ولا ينعقل عن الجواب

وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعي رحمه الله تعالى يحمل على الجواب وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة

يتحصل الاقسام في الاربعة المذكورة لامتناع ان يكون اللفظ قطعاً في الابتداء لا يحتمل الجواب ونعني بغير المستقل ما لا يكون كلاماً مفيداً بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاماً او خبراً وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاماً او خبراً فعلى هذا لا يصح بلى في جواب اكان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقراراً الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الآخر فيكون اقراراً في جواب الايجاب والنفي استفهاماً او خبراً **قوله** حملا للزيادة على الافادة يعني لو قال ان تغديت اليوم فكذا في جواب تعال تغد معي يجعل كلامه مبتدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو اليه او غيره معه او بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء الحال المبطنة وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفاً عليه **قوله** ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب

لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه لانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كاية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت واية اللعان في هلال بن امية واية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وكقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة فان قيل لو كان عام السبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص اجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الايات وورود الاحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص

قوله فصل ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة

التوضيح

فصل حكم المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا وردا اي المطلق والمقيد فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في مثل قوله اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فالاعتاق تقييده بالمؤمنة اي الا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم احدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الآخر كالمثال المذكور فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثاني نفي تمليك الكافر وهما حكمان مختلفان لكن نفي تمليك الكافر يستلزم نفي اعتاقه ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كقوله لا تعتق عني رقبة كافرة ثم هذا يوجب تقييد الاول اي ايجاب الاعتاق بالمؤمنة وان اتحد اي الحكم فان اختلفت الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يحمل

من غير شمول لا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة فانها اخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات المؤمنات وضبط الفصل ان يقال اذا ورد المطلق والمقيد في بيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا للتقييد الآخر لا يحمل المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد فان قلت حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت نعم معنى تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فايجابا وان كان منفيا فبنفيه فههنا قيد الكافرة منفي فقيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن المصنف ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان ذلك هو المذكور في المقيد او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما لما انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليمة

م في صورة اتحاد الحادثة نحو صيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ثلثة ايام متتابعات فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام من غير تقييد بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه

التوضيح

سواء اقتضى القياس اولا وبعضهم لما ادعوا ان اقتضى القياس يحمل بعض اصحاب الشافعي زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه ان اتحد الحادثة كصدقة الفطر مثلا فان دخلا على السبب نحو ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين اي دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان الراس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما على ان الراس المطلق سبب وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد ويدل الآخر على ان راس المسلم سبب وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لم يحمل عندنا بل عمل بكل واحد منهما اذ لا تنافي في الاسباب بل يمكن ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا خلافا له اي للشافعي رحمه الله تعالى يتعلق بقوله لم يحمل عندنا وان دخلا اي المطلق والمقيد على الحكم

وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد يجب ان يراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون منفيا او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان العمل بان لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان تختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب نحوه او لا فان كان فلا حمل كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الاخر والا حمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما اصلا فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفة المأمور به وفي هذا المثال اشارة الى الجواب عما يقال لكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهي كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم يعني انما حملنا على مقيد كائن في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة فمثلها يزاد على الكتاب بخلاف قراءة ابي رضي الله تعالى عنه فعدة من ايام اخر متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد بمثلها على النص والشافعي لما لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه السلام في حديث الاعرابي صم شهرين وروي شهرين متتابعين **قوله** لان المطلق ساكت

التوضيح

هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لا يحمل اتفاقا فلا تعتق اصلا لان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى فنقول في جوابه نعم ان المقيد اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا في صوم ثلثة ايام متتابعات ولان القيد زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي اي نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص ونظيره كالكفارة مثلا لانها جنس واحد فلا دليل على المذهب الاخر وهو ان يحمل ان اقتضى القياس حمله

احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة و
جريان الاطلاق والتقييد في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر
القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وجوابه القول
بالموجب اى نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا دخلا في الحكم و
اتحدت الحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان
الشارع لو قال وجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مومنة وفي كفارة
اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين **قوله**
لان التقييد فان قلت الآية انما تدل على ان السوال والبحث عن
القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمسلاة لا على ان
تقييد المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان البحث عن القيد والاشتغال
به يوجب ذلك فالتقييد بالطريق الاولى على ان المفهوم من الآية
ان موجب المسلاة هو تلك القيود والاشياء المسؤل عنها وقد يقال
في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسوال
عن المسكوت عنه منهي بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف
الاستدلال بهذه الآية في هذا المطلوب بقوله تعالى فاسئلوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون **قوله** وقال ابن عباس رضي الله عنه هذا
لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابي حجة في الفروع فضلا
عن الاصول **قوله** وعامة الصحابة قال عمر رضي الله عنه ام المرأة
مبهمة في كتاب الله تعالى فابهموها اى خال تحريمها عن قيد الدخول

التوضيح

لان التقييد يوجب التغليظ والمسلاة كما في بقرة بني اسرائيل.
وقال ابن عباس رضي الله عنهما ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله اى اتركوه على عمومه و المطلق مبهم بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل عليه.
وعامة الصحابة ما قيدوا امهات النساء بالدخول الوارد في الربائب.

الثابت فی الربائب فاطلقوها وعلیه انعقد اجماع من بعدهم کذا فی التقویم وقد یجاب بان الاجماع علی عدم حمل المطلق علی المقید فی صورة لا یکون اجماعا علی الاصل لکلی لجواز ان یکون ذلک لدلیل لاح لهم فی هذه الصورة **قوله** ولان اعمال الدلیلین واجبا امکن وذلک فی اجراء المطلق علی اطلاقه والمقید علی تقییده عند الامکان اذ لو حمل المطلق علی المقید یلزم ابطال المطلق لانه یدل علی اجزاء المقید وغیر المقید وفی الحمل علی المقید ابطال للامر الثانی وبهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعیة من ان فی حمل المطلق علی المقید جمعا بین الدلیلین اذ العمل بالمقید یستلزم العمل بالمطلق من غیر عکس لحصول المطلق فی ضمن ذلک المقید فان قیل حکم المقید یفهم من المطلق فلو لم یحمل علیه یلزم لغو المقید اجیب بانه یفید استحباب المقید وفضله وانه عزیمة والمطلق رخصة ونحو ذلک وبالجملة هو اولی من ابطال حکم الاطلاق **قوله** والنفی فی المقیس علیه یعنی ان حمل المطلق علی المقید بالقیاس فاسد اما اولا فلان هذا القیاس لیس تعدیة للحکم الشرعی بل للعدم الاصلی وهو عدم اجزاء غیر المقید فی صورة التقیید لما سیجیء فی فصل مفهوم المخالفة واما ثانیا فلان فیه ابطال لحکم شرعی ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غیر المقید کالکافر مثلا واما ثالثا فلان شرط القیاس عدم النص علی ثبوت الحکم فی المقیس وانتفائه وههنا المطلق نص دال علی اجزاء المقید وغیره من غیر

وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء الغير و
لا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد [illegible]
له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن
النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد
او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفة لا بالنفي و
ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم
ان يقول ان المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان نص
المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان
يكون في ضمن المقيد او غيره وبهذا يندفع ما يقال [illegible]
هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيدة كالمؤمنة في اليمين الا ان [illegible]
ان يجتمع فيه نصان مطلق ومقيد تقديرا او لا دلالة للمقيد على عدم
الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة به وبالنص
المقيد ايضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على
انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المطلق والمقيد في حادثة واحدة في الحكم و

التوضيح فيثبت العدم ضمنا جواب اشكال مقدر وهو ان يقال نحن نعدي القيد وهو امر شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لا انا نعدي هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس فيجيب بقولنا

اتفاقاً كما مر **قوله** لان القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره فان قلت هذا صريح في ان النفي ايضاً مدلول للنص كالاثبات فيكون حكماً شرعياً ضرورة فيناقض ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة اصلاً وانه عدم اصلي لا حكم شرعي ولا يصح ان يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته كما لا يخفى على الناظر في السياق والسباق قلت تسامح في العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان عدم اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلي **قوله** ودلالة المطلق عليهما

التوضيح العدم وان سلم ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصود من تعدية القيد فبطل قوله نحن نعدي القيد فثبت العدم ضمناً لان العدم يثبت قصداً وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس (فتكون) اي تعدية القيد (الاثبات ما ليس بحكم شرعي) و هو عدم اجزاء الكافرة فانه عدم اصلي (وابطال حكم الشرعي) وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين (الذي دل عليه المطلق) وهو قوله تعالى في كفارة اليمين او تحرير رقبة (وكيف يقاس مع ورود النص) فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المتعدى او على عدمه (وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا ليجوز بالقياس) جواب عن الدليل الذي ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقاً بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس عندكم ايضاً فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقاً فقوله (لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصصاً بقطعي وهنا يثبت القيد ابتداء بالقياس لانه قيد اولاً بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلاً للنص) فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقاً بل انما يخص اذا خص اولاً بدليل قطعي وفي مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص اولاً حتى يقيد ثانياً بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام (وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر) المذكور لحكم الكل وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها مانعاً آخر يمنع القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية (الا انهم قيدوا الرقبة بالسلامة) هذا اشكال ورد علينا في المحصول وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله ـ

التوضيح (لان القيد) وهو قيد الايمان مثلاً (يدل على الاثبات في المقيد) اي يدل على اثبات الحكم في المقيد وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان (والنفي في غيره) اي على نفي الحكم وهو نفي الاجزاء في الرقبة الكافرة فثبت ان القيد يدل على هذين الامرين والاول وهو اجزاء المؤمنة (حاصل في المقيس) وهو كفارة اليمين (بالنص المطلق) وهو قوله او تحرير رقبة (فلا يفيد تعديته) اي التعدية (في الثاني فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها) اي بعين تعدية العدم ان كانت غير مقصودة فهي متحققة فيها ضمناً وان كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل هذا الموضع ان تعدية القيد عين تعدية

اى على الافراد ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة او الى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور ان قوله تعالى فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما **قوله** لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اورده في المحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة يقتضى تمكن المكلف من اعتاق اى رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجزيه الا المؤمنة لكان القياس دليلا على ان ذلك المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز **قوله** فصل حكم المشترك التامل فى نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات

التوضيح او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوى عدل منكم فما جاب عن الاشكالين المذكورين بقوله (لان قيد الاسامة انما ثبت بقوله عليه السلام ليس فى العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة) فصل حكم المشترك التامل حتى يترجح احد معانيه ولا يستعمل فى اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع اعلم ان الوضع لا يخلو اما ان وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر او لكل واحد مع الآخر اى للمجموع او لكل واحد منهما مطلقا والثالث غير واقع لان الواضع لم يضعه للمجموع والاول يصح استعماله فى احدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا واما على تقدير الوقوع يكون استعماله استعمالا فى احد المعنيين وان وجد الاول والثالث ثبت المدعى لان الوضع تخصيص للفظ بالمعنى فكل وضع يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويجب ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ فى المعنيين فقوله لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا من ان المشترك انما يصح استعماله فى المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف اما على التقديرين الاخيرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا (ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز) فان اللفظ ان استعمل فى اكثر من معنى واحد بطريق المجاز يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا فى المعنى الحقيقى والمجازى معا وهذا لا يجوز

التوضيح (لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا فى كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة وهذا ما قال علماؤنا ان المطلق ينصرف الى الكامل) اى الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كالماء المطلق لا ينصرف الى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا (ولا يقال انتم قيدتم قوله عليه الصلوة والسلام فى خمس من الابل زكوة بقوله فى خمس من الابل السائمة زكوة مع انهما دخلا فى السبب والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد ان تحدت الحادثة اذا دخلا فى السبب كما فى صدقة الفطر وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم بقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم مع انهما حادثتين) قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف

ليترجح احد معنييه او معانيه ولما كان هنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل
على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتامل فيما يحصل به
ترجح احدهما اورد عقيبه تلك مسئلة امتناع استعمال المشترك
في معنييه او معانيه وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك
في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان تتعلق
النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان
يقال رايت العين ويراد بها الباصرة والجارية وغير ذلك وفي
الدار الجون اي الاسود والابيض واقرات هند اي حاضت و
طهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال
صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا
امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على
قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون
بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي رحمه الله تعالى انه
ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن و
لا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك
فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة
واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على
امتناعه وهو الذي اختاره المصنف وقيل يصح لكنه ليس من اللغة
ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه

التوضيح

فان قيل يصلون على النبي لآية ولهم الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار قلنا الاشتراك لان سياق الكلام لايجاب الاقتداء فلابد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضع

اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اوردوا على هذه الآية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع فيه فان الفعل متعدد بتعدد الضمائر فكانه كرر لفظ يصلي واجابوا عن هذا بان التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لا نجوز في مثل هذه الصورة اي في صورة تعدد الضمائر ايضا فتكون الآية من المتنازع فيه.

مبنی علی الخلاف فی المفرد فان جاز جاز والا فلا وقیل یجوز فیه وان لم یجز فی المفرد وذهب المصنف الی انه لا یستعمل فی اکثر من معنی واحد لا حقیقة ولا مجازا اما حقیقة فلانه یتوقف علی کون اللفظ موضوعا للمجموع المعنیین لیکون استعماله فیه استعمالا فی نفس الموضوع له فیکون حقیقة ولیس کذلک لانه لو کان موضوعا للمجموع المعنیین لما صح استعماله فی احد المعنیین علی الانفراد حقیقة ضرورة انه لا یکون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بانه یجوز ان یکون موضوعا لکل واحد من المعنیین کما انه موضوع للمجموع فالجواب ان استعماله فی المجموع حینئذ یکون استعمالا فی احد المعانی ولا نزاع فی صحته فان قیل لا نعنی باستعماله فی مجموع المعنیین حقیقة انه یراد به المجموع من حیث هو المجموع حتی یلزم کونه موضوعا للمجموع بل معناه انه یراد به کل واحد من المعنیین علی انه نفس المراد لا جزء من معنی ثالث هو المراد وحینئذ لا یلزم الا کونه موضوعا لکل واحد من المعنیین والامر کذلک للمجوز انه اذا کان موضوعا لکل واحد من المعنیین فاما ان یکون موضوعا له بدون الاخر ای بشرط انفراده عن الاخر او مطلقا ای مع قطع النظر عن انفراده عن الاخر واجتماعه معه اذ لا یجوز ان یکون موضوعا لکل واحد بشرط الاخر لما مر فی بیان انتفاء وضعه للمجموع وعلی التقدیرین یثبت المدعی اما علی الاول فظاهر واما علی الثانی فلان وضع اللفظ

عبارة عن تخصيصه بالمعنى اى جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى
لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فلا يمكن الاعتبار
وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الآخر ضرورة
ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار
وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان فى
اطلاق واحد لزم فى كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن
الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما
مرادا وغير مراد فى حالة واحدة وهو باطل بالضرورة واليه اشار
بقوله (ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله)
اى اللفظ المشترك فى المعنيين حقيقة فى اطلاق واحد وذلك لان
سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما للابتلاء ان كان
الواضع هو الله تعالى واما القصد الابهام او لغفلة من الوضع الاول
او لاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ
بالمعنى فلو استعمل فى المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع
له اى المعنى الذى خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص
عند ارادة المعنى الآخر وهذه مغالطة منشؤها اشتراك لفظ التخصيص
الشئ بالشئ بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال فى ما زيد
الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من
بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال فى اياك نعبد معناه

تخصك بالعبادة وفى ضمير الفصل نه لتخصيص المسند اليه بالمسند
وخصصت فلانا بذكراى ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص
اللفظ بالمعنى اى تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من
بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فللخصم
ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اى من غير
اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل تارة فى هذا الموضوع له
خاصة من غير استعمال فى الآخر وتارة مع استعماله فيه و
المعنى المستعمل فيه فى الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة
واما انه لا يستعمل فى اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه
الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سياتى بيان اللزوم على ما نقل
عن المصنف انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد
من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقى و
المجازى من اللفظ فى اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة و
المجاز واورد عليه انه اذا اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا
فى المراد لا نفس المراد ومثل هذا لا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو
غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع فى المشترك ليست الا ارادة
كل واحد من المعنيين اذ ليس ههنا مجموع يراد باللفظ فيدخل فيه
كل واحد من المعنيين بخلاف العام وفيه نظر لانه انكار هنا مجموع

قوله فان قيل [illegible]

يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن
لم يتحقق المعنى المجازى المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه
ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك فى المعنيين او المعانى او
اكثر على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت
معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله فى المعنيين على هذا الوجه
بطريق المجاز لا يتصور الا بان تكون بين المعنيين علاقة فيراد
احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه يناسب الموضوع له
بعلاقة فهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه
نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ولو اريد
كل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال
اللفظ فى معنى مجازى يتناولهما لكونهما من افراده وقد عرفت انه
ليس محل النزاع واما باستعماله فى كل منهما على انه معنى مجازى
بالاستقلال وسيجيئ ان استعمال اللفظ فى معنيين مجازيين
باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة
والمجاز بان يستعمل فى المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل
فيكون حقيقة فى كل واحد مجازا فى المجموع من غير اعتبار الوضع الثالث
والعلاقة قلنا سيجيئ ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم
واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد
على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل

بصحته على انه حينئذ يجوز الاعتراض لسابق على ما نقل عن المصنف **قوله** لكان هذا الكلام فى غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحمل والتحريض على ما صدر عن المقتدى به اذ لا يجاب اقتداء فى مثل فلان يصلى فاقرؤا القرآن وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معانى الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينهما امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة فى مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاكرموه وعظموه ايها الرعايا فكذا المراد ههنا ان الله تعالى يرحم النبى ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما فى وسعهم فانتم ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه فكان كلاما حسنا **قوله** ولما بينوا يعنى ان ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء يشعر بان معنى الصلوة فى نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة بان يكون فى متعددة ليلزم الاشتراك **قوله** وهذا جواب حسن نعم لو لم يتعرض فيه لايجاب اتحاد معنى الصلوة فى الآية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعانى المذكورة وتجويز ان يراد به فى كل معناه الحقيقى او المجازى

التوضيح بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض الآية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فما اسند الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما اسند الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض فان قيل لو كان كثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة على الارض ولو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس فافرد بعضهم بهذا الاية عليهم .

التوضيح الكلام هذا الكلام فى غاية الركاكة فعلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما الحقيقى فهو الدعاء فالمراد والله اعلم انه تعالى يدعو ذاته بايصال الخير الى النبى عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذى قال ان الصلوة من الله تعالى رحمة فقد اراد هذا المعنى لا ان الصلوة وضعت للرحمة كما ذكر فى قوله تعالى يحبهم ويحبونه والمحبة من الله تعالى ايصال النفع ومن العبد الطاعة ليس المراد ان المحبة مشتركة من حيث الوضع بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها والازم من الله تعالى ذلك ومن العبد هذا واما المجازى فكارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف لوازم معنى الصلوة باختلاف الموصوف لا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه فهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب المسند اليه ولا ان معناه مختلف وضعا وهذا جواب حسن تمسك به وتمسكوا ايضا

التوضيح

اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الانقياد التكويني شامل لجميعهم الانقياد ... وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الراس على الارض في الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات لان الله يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات و الشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيامة

قوله اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد امتثال اوامر التكاليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد ان يكون في كثير من الناس بمعنى آخر يخصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد او الخضوع وقد دل على شموله لجميع الناس ذكر من في الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس **قوله** وايضا لا يبعد هذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الراس حتى لو وضع الراس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الراس في كثير من المذكورات كسماويات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال الم تر **قوله** ولا يحكم باستحالته فيه ايضا نظر لان الحكم باستحالته من الجمادات ليس لاعتبار انه ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار انه ليس لها وجوه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي

والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه انما هو حروف لا يمتنع صدورها من الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روى من الحصى او الذئب وكذا شهادة الاعضاء والجوارح **قوله** مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه مؤول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكر من ان لا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح فممنوع لان معناه ان المشركين لا تفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل لا ... حقيقة التسبيح لا تسمعون **قوله** التقسيم الثاني من التقسيمات الاربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى واللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له

التوضيح
مع ان محكم الكتاب ناطق بهذا وقد كان النبي عليه السلام سمع تسبيح الحصا قوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم يحقق ذلك لان التسبيح بالدلالة على وحدانيته تعالى فلم قال تعالى لا تفقهون لا يليق بهذا انما يليق بهم ... من الرأس ... لله تعالى غير مختص من الجمادات بل هو كائن لا ينكره الا المنكر ... العادات.
التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع له فيشمل الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي.

حقیقة وان استعمل فی غیره فان کان لعلاقة بینه وبین الموضوع
له فمجاز والا فمرتجل وهو ایضا من قسم الحقیقة لان الاستعمال
الصحیح فی الغیر بلا علاقة وضع جدید فیکون اللفظ مستعملا
فیما وضع له فیکون حقیقة وانما جعله من قسم المستعمل فی غیر
ما وضع له نظرا الی الوضع الاول فانه اولی بالاعتبار وان قیل فالمستعمل
فی غیر ما وضع له فی الجملة لا ینحصر فی المجاز والمرتجل بل قد یکون
منقولا قلنا نعم الا انه لما کان حقیقة من جهة مجازا من جهة لوجود
العلاقة وکان ذلک یفتقر الی زیادة تفصیل وبیان آخر حکمه فان
قیل الاستعمال لا لعلاقة لا یوجب عدم العلاقة فالمرتجل یجوز ان یکون
مجازا فی المعنی الثانی من جهة الوضع الاول قلنا لما تعسر الاطلاع علی ان
الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر والامر الظاهر وهو وجود العلاقة
وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثانی مرتجلا فلزم فی المرتجل عدم العلاقة

التوضیح
(فاللفظ حقیقة) ای
بالحیثیة التی یکون
الوضع بتلک الحیثیة
فالمنقول الشرعی یکون
حقیقة فی المعنی المنقول
الیه من حیث الشرع
والمنقول عنه من حیث
اللغة وانما قال فاللفظ
حقیقة لان بعضهم لما
عرف المنقول بالحقیقة و
المجاز علی المعنی مجازا
وقال انه من [illegible]
العوام (وان استعمل
فی غیره لعلاقة بینهما
فمجاز) ای ان استعمل
فی غیر ما وضع له بحیثیة
ما سواء کان [illegible]
[illegible]
سبق

ما وضع له فالمنقول
الشرعی مجاز فی المعنی
الاول من حیث الشرع
وفی المعنی الثانی من حیث
اللغة فاللفظ الواحد
یمکن ان یکون حقیقة
ومجازا بالنسبة الی
معنی واحد لکن من
جهتین (والا لعلاقة
فمرتجل وهو حقیقة
ایضا) [illegible]
باستعمال المنقول فی
غیر ما وضع له لا لعلاقة
یکون وضعا جدیدا
فالمرتجل حقیقة فی
المعنی الثانی بسبب

وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل للاولوية هذا الا ان
بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة و
المجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه
يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازا
عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى
وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من
غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين
من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع
شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء
وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا والا فوضع عرفي عام و
قد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو
الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة و
لا يشترط في الحقيقة ان تكون موضوعة لذلك المعنى في جميع
الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع
بل تتفق في الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الا
فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها
كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة
مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو
غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها

كان غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل ومن واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى وعلى اطلاق اللفظ على المعنى و استعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لا خطاء وحمله على خطاء العوام من خطاء الخواص فان قيل لا بد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح به التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا او منعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة

مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اعني لعرف العام قلنا قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له وحينئذ لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه فرد من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح الاصول فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء

واستئل القرينة قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق
الاشتراك او التشابه على ما ذكر فى المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز
الذى هو صفة اللفظ باعتبار استعماله فى المعنى لا المجاز بالزيادة او النقصان
الذى هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغير الحكم اعرابه لا يقال
اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا فى غير ما وضع له
ضرورة انه انما وضع للاستعمال فى معنى لانا نقول لا نسلم انه مستعمل
لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق ظاهر واضح على ان الاستعمال
لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال فى معنى غير الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر
والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ فى الموضوع له او فى غيره طلب دلالته
عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح ههنا
لاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا فى عبارة فخر الاسلام لاعتباره ارادة
معنى غير الموضوع فكيف فى عبارة من جمع بين الامرين **قوله** واما
المنقول لما كان التقسيم المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم
يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة
فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففى الاول حقيقة
وفى الثانى مجاز موهما ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة
والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرتجل فى المعنى الثانى حقيقة والمنقول فيه
حقيقة من جهة المجاز من جهة والتقسيم المشهور مبنى على تمايز الاقسام
بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب فى غير الموضوع له

التوضيح
القسم الثانى (واما
المنقول فهو ما غلب
فى معنى مجازى للموضوع
له الاول حتى هجر الاول
وهو حقيقة فى الاول
مجاز فى الثانى من حيث
اللغة وبالعكس) اى
حقيقة فى الثانى مجاز
فى الاول (من حيث
الناقل) وهو اما الشرع
او العرف او الاصطلاح
(ومنه ما قيد بعض
افراد الموضوع له حتى
هجر الباقى كالدابة
مثلا) فى حيث اللغة
اطلاقها على الفرس
بطريق الحقيقة لكن
(لو اختصت به)
اى فاختصت
الدابة
بالفرس
(صرح طلبه المعنى)
اى المعنى الاول هو
ما يدب على الارض
(صار مجازا اذا اريد
فيها ما وضعت له وهو
ما يدب على الارض مع
خصوصية الفرس
من حيث انه صار
كانها موضوعة له
ابتداء لانها لما اختصت
به كانه هجر المعنى
الاول فصار استعمالها
فيه باعتبار المعنى
الاول فيه) وهو ما يدب
على الارض (ليصح صحة
اطلاقه) اى المنقول
(عليه) الضمير يرجع
الى المعنى الاول يراد
بالمعنى الاول

بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له و
بسبب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول
شرعي وعرفي واصطلاحي فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول
فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول
ومجاز في المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني
كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا
وينسب حقيقته ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له
او غير موضوع له باعتباره واعتبار انقسام كل من وضعيه الى لغوي
شرعي وعرفي واصطلاحي ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب
الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول
اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي مثلا او غير ذلك بل للغة اصل
والنقل طار عليه حتى لا يقال منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من
افراد المعنى الاول كالمنقول من الاربع خاصة وهي في الاصل لما يدب
على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني اعني المقيد
ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة من
جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من
افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع
الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد
ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد

التوضيح
الافراد التي يوجد فيها المعنى الاول (كما في الحقيقة) فانه في الحقيقة انما يعتبر المعنى الاول ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى (ولا يعتبر الا ذلك) (اما المنقول) (فالمعنى الثاني) وهو ما يرجح تخصيص الفرس كما في المجاز فان في المجاز انما يعتبر المعنى الاول اي هو المعنى الحقيقي ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه اللازم وقد يوجد المعنى واللازم هو المعنى الثاني (بل لترجيح هذا الاسم على غيره) اي اعتبار المعنى الاول في الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء (في تخصيصه بالمعنى الثاني) اي تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح الاولوية فعلى هذا ان لو اضع فلا يصح به المناسبة الحمرة والحمرة تو [illegible] كالقارورة الخمر [illegible] المعنى الاول [illegible] مثلا [illegible]

ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان ههنا مظنة سوال وهو ان اعتبار المعنى الاول ملاحظته في نقل اللفظ الى المعنى الثاني ان كان لصحة اطلاق المنقول على فرد المعنى الاول اعني المنقول عنه كالحقيقة يعتبر مفهومها ليصح اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على فرد المعنى الثاني اعني المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول اعني الحقيقي لتعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثاني اعني المجازي فيصح اطلاقه على فرد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول اي ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له اولما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغن عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني كاف في ذلك وايضا يلزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده من حيث هي كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتدأة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق ان اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاق



التوضيح

والاولوية لا لصحة الاطلاق والا يلزم ان يسمى لذلك [illegible] بهذا الاسم لا يجري القياس في اللغة فلا يقال لمن سكر [illegible] خمر لمعنى مخامرة العقل فان معنى المخامرة ليس مراعى في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية ايضا [illegible] اسم [illegible] اسما [illegible] فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم [illegible] من سوغ القياس في اللغة لا [illegible] عنه [illegible] الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا [illegible] الدابة والصلوة اي لما علم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى الاول في المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة شرعا

على افراد المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثانى ليلزم ما ذكرتم
بل لاولوية هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى لتناسب
فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب من وضع الجدار
لها لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعى فى وضع بعض الالفاظ
ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب
وهذا معنى عدم جريان القياس فى اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب
المفتاح فى وجه تسمية الحقيقة والمجاز **قوله** ثم كل واحد من الحقيقة
والمجاز يعنى ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز
وليست الاربعة اقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان
الصريح ما انكشف المراد منه فى نفسه اى بالنظر الى كونه لفظا
مستعملا والكناية ما استتر المراد منه فى نفسه سواء كان المراد
فيهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله فى نفسه عن استتار
المراد فى الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول لسامع عن الوضع او
عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد فى الكناية بواسطة
التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل فى الصريح ومثل المشكل
والمجمل فى الكناية لما عرفت من ان هذه اقسام متمايزة بالحيثيات

التوضيح

على كل ما يوجد فيه
معناه (وقد يثبت) يعنى
ان الحقيقة اذا قل
استعمالها صارت
مجازا والمجاز اذا
اكثر استعماله
صار حقيقة
ثم كل واحد من
الحقيقة والمجاز ان
كان فى نفسه بحيث
لا يستتر المراد فصريح
والا فكناية فالحقيقة
التى لم تهجر صريح
والتى هجرت وغلب
معناها المجازى
كناية والمجاز الغالب
الاستعمال صريح
وغير الغالب
كناية (اعلم
ان الصريح
والكناية
اللذين هما قسما
الحقيقة صريح
وكناية فى المعنى
الحقيقى واللذين
هما قسما المجاز
صريح وكناية
فى المعنى المجازى
(وعند علماء
البيان الكناية
لفظ قصد بمعناه
اى بمعناه الموضوع
له:-

التوضيح

لمعنى ثان ملزوم له
وهي لا تنافي ارادة
الموضوع له فانها
استعملت في لفظ
قصد بمعناه معنى
ثان كما في طويل النجاد
فانه استعمل في
الموضوع له لكن
المقصود في المعنى
من طويل النجاد
طول القامة فطول
القامة ملزوم طول
النجاد بخلاف المجاز
فانه استعمل في
غير ما وضع له فلا
ارادة الموضوع له

والاعتبارات دون الحقيقة والذات ومايقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعمله قاصدين الاستتار والانكشاف واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه وحينئذ لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة انه مجاز عن الاهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به

والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند

الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صرح

فى المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر فى المفتاح ان الكلمة المستعملة

اما ان يراد معناها وحده او غير معناها وحده او معناها او غير معناها

معا فالاول الحقيقة فى المفرد والثانى المجاز فى المفرد والثالث الكناية

وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا اراد

بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها فى مقابلة الكناية وتصريحه

عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية يشتركان فى كونهما حقيقتين و

يفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها و

غير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة

المعنى الحقيقى والمجازى معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات و

فى الكناية انما اريد المعنى الحقيقى للانتقال منه الى المعنى المجازى وهذا

بخلاف المجاز فانه مستعمل فى غير ما وضع له على انه مراد به قصدا

وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ فى غير معناه لينتقل منه

الى معناه قلنا فى ارادة الموضوع له لان ارادته حينئذ لا تكون للانتقال

الى المعنى المجازى الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية لكونه مقصودا

بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا بالذات وهو ممتنع وبهذا

يندفع ما يقال لو كان الاستعمال فى غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع

له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له

ايضا منافيا للارادة غير الموضوع له لذلك **قوله** ثم كل من الحقيقة والمجاز
يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان
في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين او الحكميين وميل المصنف
الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين دون الاسناد
ولذا وصف النسبة بالحقيقة والمجازية دون الحقيقة والمجاز الا ان
اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلهذا اعتبر في التقسيم
النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل
الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز
العقلي جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة
بين الفعل وذلك الغير نحو انبت الربيع البقل لما بين الانبات و
الربيع من الملابسة لكونه زمانا له واراد بالفعل المصطلح وما في
معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام
المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به
سواء قام به في الخارج كضرب او لا كمات وسواء صدر عنه باختياره
او لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر او لا فيدخل في تعريف
الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيئا منهما او
يطابق احدهما فقط فلو قال الفاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد

التوضيح

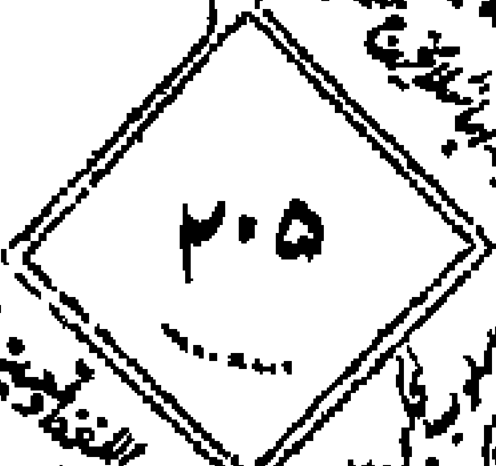
ثم كل من الحقيقة والمجاز اما في المفرد وقد مر تعريفهما واما في الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية فيه وان نسب الى غيره للملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل فقوله عنده اي عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عند المتكلم حتى لو قال الدهري انبت الربيع البقل يكون الاسناد حقيقيا لان الفاعل عنده هو الربيع فعلى هذا ان قال الذكي انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع ان الربيع ليس فاعلا في العقل وهو كاذب في هذا الكلام كما اذا قال رجل جاء زيد نفسه مريدا معناه الحقيقي

فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل اللهم الا ان يقال المراد حقل ام المتكلم او السامع وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي ايضا فاعل في اللفظ واراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق ليخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجئ لا في الواقع ولا عند المتكلم بحسب التحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل حاصلا له عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو على لفظ المبني للمفعول لان المضروب صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير في غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل فعم السيل على لفظ المبني للمفعول لان فاعله الوادي لا السيل ومثل هو في عيشة راضية لان الفاعل فما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهري والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التاويل ويكون قوله للملابسة احترازا عن مثل نبت الخريف البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لان الخريف ليس من ملابسات الفعل **قوله** فصل قد سبق انه لا بد في المجاز من العلاقة وهو اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى

التوضيح

والحال انه لم يجئ فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عند ما يريد ايهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب۔

(فصل) هذا الفصل في انواع علاقات المجاز وهي مذكورة في الكتب غير منضبطة لكني اوردتها على سبيل الحصر بالتقسيم العقلي



الموضوع له والحمرة فيها الاستقراء ويرتقي ما ذكره القوم الى خمسة

وعشرين وضبطه ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون

عليه والاول اليه والمجاورة واراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما في

الآخر بالجزئية والحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود

او العقل او الخيال وغير ذلك والمصنف في تسعة الكون والاول و

الاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية و

الوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في

بعض الازمان خاصة اولا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان

تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تأخر فهو الاول اليه اذ

لو كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة

وعلى الثاني ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن

بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون

لزوما في مجرد الذهن وهو المقابلة او منتهيا الى الخارج وحينئذ ان

كان احدهما جزءا للآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة

للملزوم فهو الوصفية اعني المشابهة والا فاللزوم اما ان يكون

احدهما حاصلا في الآخر وهو الحالية والمحلية او سببا له وهو السببية

والمسببية او شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا ايضا ضبط

وتقسيم عرفي لا حصر وتقسيم عقلي ولو جعلناه دائرا بين النفي والاثبات

بانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا في

الآخر فهو الحلول والا فان كان سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية
ورد المتن على الاخير وستسمع في اثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث
قوله اذا اطلقت لفظا على مسمى مدلول اللفظ من حيث يقصد
باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث
وضع له اسم مسمى الا ان المعنى قد يختص بنفس المفهوم دون
الافراد والمسمى يعمهما فيقال الكل من زيد وعمرو وبكر مسمى
الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى واورد
بلفظ التنكير لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز
مع انه المقصود بالنظر **قوله** في بعض الازمان اعلم ان المعتبر في
المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان
السابق على حال اعتبار الحكم اى زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار
ما يؤل اليه حصوله له في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له
في زمان باعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون
اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقرير بخلافه ويلزم من هذا امتناع
حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في
حال الحكم اى زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان
الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى في

زمان الإخبار قليلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل وآتوا اليتامى اموالهم
وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف
قولنا لا تشرب العصير اذا صار خمرا واكرم الرجل الذي خلق ابوه
يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند العصير ويتيما عند التخليف فلذا
قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الزمان يعني البعض خاصة
ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ
للحصول فيه اى كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي
للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف
ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤل اليه ان كان في الاسم فالمراد باللفظ
نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة
دلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى في حال تعلق الحكم
به ففي مثل وآتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان
تكون حقيقة اليتيم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة
الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحالة
كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون
الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون
مجازا باعتبار ما يؤل وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل و
بالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب
زيد باعتبار ما كان فمعنى حصول معنى الحقيقي للمسمى ان مضمون الحروف

وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول
الفعل اعني الحال والاستقبال اذ لو كان حاصلا له في ذلك الزمان
لكان الفعل حقيقة لا مجازا لو لا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب
باعتبار ما يؤل فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل
له في زمان لاحق متاخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه
الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا له في الزمان الماضي لكان الفعل
حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى
في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول
الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى
الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزءه اعني الحدث
وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي
وفي الفعل الفاعل فهو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق
او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ
الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق
او لاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون حال والا عين
ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة
على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي
بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعار
لفظ احدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين

الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤل بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا فاريقت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤل مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا **قوله** فلا بد وان تريد معنى لازما لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع ان لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط الى الفضلات باعتبار المجاورة ففي الاول لزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجي والتحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب

على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى ومشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك **قوله** اوخارجا عنه معناه او يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر فلو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا عن الآخر لم يتاتى كون احدهما جزء الآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزء الآخر كان احدهما وهو الكل خارجا عن الآخر وهو الجزء **قوله** او يكون صفته اى اللازم صفة الملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل انواع العلاقة متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلا ان لا يكون احد المعنيين جزء الآخر وفي المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لا يكون وصفا الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وانت خبير بانه لا امتناع في

التوضيح

(وحينئذ) اى اذا كان اللزوم الذهني خصوصا الى العرفي او الخارجي (اما ان يكون احدهما جزء الآخر) كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع للواحد وهو نظير اطلاق اسم الكل على الجزء والرقبة على العبد وهو نظير اطلاق اسم الجزء على الكل (او خارجا عنه) عطف على قوله جزء الآخر (وحينئذ اما ان لا يكون اللازم صفة الملزوم وهو اى اللزوم اما بحصول احدهما في الآخر كاطلاق اسم المحل على الحال او بالعكس او ما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب عبر عنها الشيخ بالنبت (او بالعكس) كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا فانه يحتمل العكس ايضا قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا فهو اطلاق اسم المسبب على السبب لان الرزق مسبب عن المطر واما بالشرطية كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلاتكم هذا نظير اطلاق اسم المشروط على الشرط او العكس اى اطلاق اسم الملزوم هذا نظير اطلاق اسم الشرط على المشروط (او يكون صفته

اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه فى الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعنى المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يحصى قلت كانه قصد تمايز الاقسام بحسب الاعتبار واراد انه اما ان يعتبر كون احدهما جزء الآخر او وصفا له الى غير ذلك فان قلت فالاستعارة قد تكون باشتراك جامع داخل فى الطرفين او شكل لهما فكيف حصر الجامع فى الوصفية قلت اراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للملزوم اعنى المعنى الحقيقى وهذا لا ينافى كون الجامع جزءا من الطرفين او شكلا لهما فان قيل فاللازم اعنى المعنى المجازى الذى اطلق عليه اللفظ فى مثل رأيت فى الحمام اسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم اعنى الاسد الحقيقى فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الذى هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رأيت شجاعا وههنا بحث وهو ان اللازم الذى استعمل فيه لفظ الاسد

التوضيح

وهو الاستعارة و شرطها ان يكون الوصف بينه كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع واذا عرف ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم يصل الى اللازم فرع فاذا كانت الاصلية فرعية من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذى هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء فرع للكل اى بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح ان يطلق هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع له والكل محتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلا فيصح ان يطلق الكل باللفظ الموضوع للجزء

الكان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف لملزوم اعني الاسد
وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر
انه ليس بشبيه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فلا يكون
المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه ولا يصدق ان المعنى الحقيقي لا يحصل
المعنى المجازي اصلا ضرورة ان معنى الاسد حال الذي بها الشجاعة في الجملة وتحقيق
هذه المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص قوله اذا عرفت يريد ان
بعض انواع العلاقة بين الشيئين مما يصح المجاز من الجانبين و
بعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم
الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع
الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم
فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان الاتصال لشيئين بحيث
يكون كل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال اسم
كل منهما في الآخر مجازا والا جاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون
العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه و
المعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغائية
ان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج الانها في الذهن
علة لفاعليته متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب
علل آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون
الاسباب وانما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب

كما فى بيان انواع العلاقة لان من السبب ماهو سبب محض ليس فى معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كما سيجئ والكل اصل يبتنى عليه الجزء فى الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم منه الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع المطابقة والتبعية بهذا المعنى لا تنافى كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه فى الوجود والتعقل وفى هذا تسليم ما منعه فى صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متاخرا عنه فى الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم فى الذهن فى الجملة وهذا المعنى فى الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضرورى مطرد والمجموع الذى يكون اليد او الرجل جزء منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبنى على العرف حيث يقال للشخص الذى قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذى لا يبقى الانسان موجودا بدونه

واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف
كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان فان قيل معنى
استلزام الجزء الكل يقتضي كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم
وجدان الانسان بدون الراس او الرقبة انما يدل على ان كلا منهما لازم
والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر
المصنف انا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح
اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم ما يتبع
فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع انها لا توجد
بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى
المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال
من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف
فكل من الرقبة والراس ملزوم واصل يفتقر اليه الانسان ويتبعه
في الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح اهل الحكمة نظر فانهم يقسمون
الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون
مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج
الى لازمه فيكون اللازم اصلا له وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه
ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة
انه مبنى على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول فما يلزم ذلك
لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء يحتاج الشيء اليه وقد عرفت

انه ليس بمراد **قوله** والمراد بالحلول المتعارف عند الحكماء في حلول الشيء في الشيء اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة فاشار المصنف الى انا لا نعني بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحصول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة **قوله** واعلم ان الاتصالات يعني كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سببا للمعنى الآخر وذلك لما سيجيء من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وفي التمثيل بالاتصال في المعنى المشروع والسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر ومعنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وغيرهم من علاقة المشابهة بالاتصال في معنى مشروع

والمراد بالحلول الحصول قوله وهو اعم من حلول العرض في الجوهر (واعلم ان الاتصال في المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة للمجاز ايضا كالاتصال في المعنى المشروع كجد شرع يصلح علاقة للاستعارة) اي يتطرق التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على اي وجه شرعت فالبيع مثلا شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل شرط التصرف في هذا المعنى يصح استعارة احدهما للآخر كالاجارة والارث ان كان ... بسبب ... اذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما يشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين المعنى في الشرعيات والسبب للمعنى الشرعي ... الصادق عليها -

كيف شرع لان المشابهة اتفاق فى الكيفية والصفة **قوله** فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعنى انها عقد موضوع فى الشرع لاجل حصول ملك الرقبة **قوله** حتى لو كانت امة تثبت الهبة فيتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط فى انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة او طلب منها التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسى منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز لنبوه عن قبول لحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف.

التوضيح

التى يلزم من تصور تصوره او كالسببية عطف على قوله كالاتصال فى المعنى استعير الانكاحه عليه السلام فجعله بلفظ الهبة . فان الهبة وضعت لملك الرقبة و النكاح لملك المتعة وذلك) اى ملك الرقبة (سبب لهذا) اى لملك المتعة فاطلاق اللفظ الذى وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة (وكذا نحو غيره عندنا) اى نكاح غير النبى صلى الله عليه وسلم ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة تثبت الهبة عندنا (وعند الشافعى لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح (وخصوص)

بالحقيقة **قوله** الى غيرذلك اى منضمًا الى مصالح اخرغير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئًا عن الضم والاتحاد بينهما فى القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجى الخلف ومصراعى الباب **قوله** ولا يجب اى لا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى حتى يلزم فى لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلوعن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع فى الشرع للملك المتعة ولقائل ان يقول خلو معناهما عن معنى الملك هو انه لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقرير وجوب رعاية المعنى اللغوى لا يلزم الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرًا فى هذا العقد وهذا لا ينافى اعتبار معنى الملك فى الوضع الثانى ويمكن الجواب

التوضيح الرساله وايضا تلك (الامور) اى المصالح المذكورة (ثمرات وفروع ومبنى النكاح لمدلوله عليها) اى المزوج على الزوجة (حتى يلزم المهر عليه عوضا من ملك النكاح والطلاق بيده فهو المالك) اى لو كان وضعه لتلك المصالح وهى مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج او ما كان الطلاق فى يد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق فى يده علم ان وضع النكاح للملك عليها (واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فاولى ان يصح بلفظ يدل عليه وانما يصح بهما) اى بلفظ النكاح والتزويج (لانهما صارا علمين لهذا العقد) جواب سؤال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغى ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد اى بمنزلة العلم فى كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى

التوضيح كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والانس بينهما واستمتاع كل منهما فى المعيشة بالآخر۔ الى غيرذلك مما يطول تعداده (وغيرهذين اللفظين) اى غير لفظ النكاح والتزويج (قاصر فى الدلالة عليها) اى على المصالح المذكورة (قلنا الخلوص فى حكم وهو عدم وجوب المهر) اى صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم وجوب المهر مخصوصة للهبة فى غير النبى عليه السلام فالمهر واجب ايضا يحتمل ان يكون المراد والله اعلم انا احللنا لك ازواجك حال كونها خالصة لك اى لا تحل ازواج النبى عليه السلام لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم (لا فى اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة

بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه و
هذا المعنى مما لم يعتبر في العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا و
فيه نظر بل الجواب انه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي
بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة
خصوص لا توجد في المعنى اللغوي **قوله** وكذا ينعقد بلفظ البيع
لانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض
فيكون انسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها لتمليك
المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال
والتمتع لانها لا توجب الملك حتى ان من اباح طعاما لغيره فهو
انما يبتلعه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك
بنفسها بل توجب الخلافة مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب
اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض
يتاخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا
استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة

التوضيح

(وكذا ينعقد) اي النكاح (بلفظ البيع لما قلنا) من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به السبب وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا انكاح غيره عندنا فان قيل لم يبق الا ان يثبت النكاح ايضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب اي ينبغي ان يصح اطلاق اسم النكاح وارادة البيع او الهبة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر و يراد به ملك الرقبة (قلنا انما كان كذلك) اي انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (اذا كان) اي المسبب (علة شرعت) اي لاجله السبب اي يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب (كالبيع للملك متعة) فان الملك فيصير كالعلة الغائية له -

عين فى يد الموهوب له فتوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره المصنف من الاتصال بين حكمى الهبة والنكاح يكون احدهما سببا للآخر كان فى المجاز والحقيقة الى ما اعتبره فخر الاسلام رحمه الله تعالى من الاتصال بين السببين ايضا اعنى لفظ التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة **قوله** فان قال تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة فى عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الآخر فى فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر فى غير المعين ويلغو فى المعين لانه يعرف بالاشارة اليه **قوله** وهذا بناء يعنى ان قوله ان ملكت او اشتريت عبدا فى معنى ان اتصف بكونى مالكا و مشتريا لمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب

التوضيح

فان قال ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت فشراه متفرقا يعتق فى الثانى لا فى الاول وبيانه قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد اشتراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف لانه بعد اشتراء النصف الآخر يصدق شراء العبد فيقال هو انه مشترى العبد وهذا بناء على ان اطلاق اسم الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف فى حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة.

لمن هو فى صدد الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله من الموضوع كالضارب لمن صدر عنه الضارب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب فى الحال لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثانى لم يكن مالكا للعبد الذى هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا لغة على الاصح الا انه غلب فى المعنى المجازى اعنى من قام به الشراء حالا وماضيا فصار حقيقة عرفية **قوله** صدق ديانة اى لو استفتى المفتى يجيبه على وفق مانوى لا قضاء اى لو رفع الى القاضى يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى مانوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز **قوله** بناء على الاصل الذى نحن فيه وهو ان السبب اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه **قوله** فان العتق

التوضيح عليه وفى قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك يصدق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا (اما اذا كان سببا محضا) هذا الكلام متعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة (فلا ينعكس) اى لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (واما قوله فاذا كان الاصلية الفرعية من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين الخ فانه قد فهم منه انه اذا لم تكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجرى المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضى اليه فى الجملة ولا يكون مشروعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما فى العبد والاخت من الرضاعة ونحوهما (فيصح اطلاق بلفظ العتق) اى بناء على الاصل الذى نحن فيه (فان العتق يوضع لازالة ملك الرقبة

التوضيح

اما بعد زوال الحقيقة فانه مجاز لغة لكن فى بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولغة اشتق من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا مجازا مضى منقولا عرفيا الا انه اما الحقيقة لا يطلق بعد زوال المال الا عرفا ففى قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفى قوله ان اشتريت يراد الحقيقة العرفية والمستعمل المعروف ومقصود فى هذا الموضع بيان المقصود لمسائل التى تبنى وهى قوله (فان قال عنيت باحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف) يعنى فى صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق فى ديانة وقضاء لان العبد يعتق فى قوله ان ملكت ويعتق فى قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ

اى هذا التصرف الذى هو الاعتاق موضوع فى الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما سيجئ من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل فالمعتبر فى المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقى والمجازى ليكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقى مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض فى مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة فى اثبات ملك المتعة **قوله** لانها اى الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما فى الوجود والحدوث وغير ذلك بل لابد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوى الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوى

التوضيح فى الكل بسبب ثبوته فى البعض وباللزوم صرم قبوله الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة ايضا لما قلنا (لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه (اى بين الاعتاق والطلاق فى معنى المشروع كيف شرع (لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية) لان فى المنقولات عتبرت المعانى اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوى وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة (فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى) على ما عرف فى مسئلة تجزى الاعتاق (والطلاق ازالة القيد فوجدت المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما (قلنا نعم يعنى ان الاعتاق ازالة الملك عند ابى حنيفة رحمه تعالى فى مسئلة تجزى الاعتاق (لكن معنى ان التصرف الصادر من المالك هو) اى ازالة الملك لا معنى ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة) اى يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه له فيدل على هذا ان الاعتاق فى الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغى ان لا يسند الى المالك فانه ما قوى فاجاب بقوله (فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه وهو ازالة الملك) :-

التوضيح والطارى زوال ملك المتعة وذلك الازالة سبب لهذا) اى ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة (اذهى تفضى اليها وليست هذه) اى ازالة الملك المتعة (مقصودة منها) اى من ازالة ملك الرقبة (فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعى رحمه الله تعالى) لما قلنا انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (و لا يثبت العتق ايضا بطريق الاستعارة) جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغى ان يثبت بطريق الاستعارة ولابد فى الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله (اذ كل منهما اسقاط بنى على السراية و اللزوم) اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم

للطلاق مبني عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خليته واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره فنقل الى رفع قيد النكاح فان المرأة به قد صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق مبني عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوي وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين في الوجه الذي شرعا عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في مثل عتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك فجوابه من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب قاصي لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة لا يقال لم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاآت الشرعية غير معزولة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد من صدور ازالة الملك عن المتكلم قبل التكلم تصحيحا للكلام على ما سيجئ في فصل الاقتضاء

٢٢٣

التوضيح

فيكون المجاز في الاسناد كما في انبت الربيع البقل (او يطلق) اي الاعتاق عليها اي على ازالة الملك (مجازا) فقوله عتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق اسم السبب على السبب حينئذ فيكون المجاز في المفرد فقوله او يطلق عطف على قوله فيسند (فان قيل ليس مجازا) هذا اشكال على قوله او يطلق عليها مجازا اي على ازالة الملك (لان الاعتاق) هي ازالة الملك بطريق المجاز بل هو اسم منقول اي منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية (قلنا منقول في اثبات القوة المخصوصة لا في ازالة الملك ثم يطلق مجازا على سببه وهو ازالة الملك)

والثاني انه يجوز في المسند حيث اطلاق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على مسببه الذي هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ لا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والتخليص عن الرق و لا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء فكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك ممنوع لابد من اثباته بنقل وسماع لانه العمدة في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة انسب بماخذ الاشتقاق لا يصح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره انسب بالمعنى الحقيقي منه على انا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليها نقل شرعي **قوله** يرد عليه قد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق في مثل عتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق

التوضيح (يرد عليه) اي على ما سبق ان الطلاق وضع لرفع القيد والاعتاق لاثبات القوة الشرعية وان التسبيب الطلاق وهو ازالة القيد لا لازالة الملك

فليتامل ويمكن دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك قوله لا للفظ الاعتاق على حذف المضاف اي لا لمفهوم لفظ الاعتاق فليتامل قوله فالجواب يعني لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له ازما كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم ان يمنع ذلك بناء على ان في ازالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد باللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك ثم لقائل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد هو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان والرزق على الادراك باللمس ونحوه قوله فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين ولقائل ان يقول

قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح بغداة الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر جعله هو هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان **قوله** وكذا اجارة الحر يعني لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت عبدي ودارى منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدى منك شهرا بعشرة لعمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا بحمل المدة على تاجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة **قوله** ولا يلزم اى لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا العمل كذا ولا يلزمنا هذا اشكالا وإلا فعدم الصحة لازم قطعا **قوله** ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة يريد ان ما ذكروا من اطلاق اسم السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين للملك المتعة الثابت بالنكاح

لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق

سببا لازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة

او بينونة لا تحتمل الملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك

المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة واسم

السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات

من قبيل الاستعارة وهي طلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما

في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واشهر كاطلاق اسم الاسد على الرجل

الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في

اثبات الملك وهو في البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان

يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان

مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة واباحتها وهو

في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرفت من ان

الاستعارة انما تجري من طرف واحد لئلا تفوت المبالغة المطلوبة من

الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم

الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون مباينا قلنا ليس

الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق

الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا

للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل عنه وقد يجاب عن

اصل الاعتراض بانا لا نسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون

وهي التي تثبت بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع فان ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الهبة سبب الملك المتعة الذي ثبت بالنكاح ...

المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث
جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره فعلى هذا لو قال ان اشتريت
عبدا فهو حر واراد الملك فملكه هبة او ارثا يعتق وعلى ما ذكره المصنف
لا يعتق وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الكشف واجاب بان
ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف في
ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرهما صفة لا ذاتا
فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن انما
اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمله
المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا
فتثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين
نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر ايهما شئت ويتنوع المجاز بحسب
ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها
في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز
مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر رحمه الله تعالى **قوله** واعلم انه
قد يعتبر يعني ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في
في استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في
آحاد المجازات ان تنقل باعيانها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم
على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي لم تسمع باعيانها
من اهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقة

التوضيح

ثم اعلم انه يعتبر السماع في انواع العلاقات لا في افرادها فان ابداع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع فان النخلة تطلق على الانسان الطويل دون غيره قلنا لعدم شرائط المشابهة في اخص الصفات

طبقة الكلام فلم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق
وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق
نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة والاب للابن
للسببية والابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة
فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي ليس بقادح لجواز
ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزأ من المقتضي وذهب البعض
الى انه لم يجز استعارة نخلة لطويل غير انسان لانتفاء شرط الاستعارة و
وهو المشابهة في اخص الاوصاف اي فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به
كالشجاعة للاسد فان قيل الطويل للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها
لانسان طويل قلنا العلاقة ليس مجرد الطول بل مع فروع واغصان
في اعاليها وطراوة وتمايل فيها **قوله** مسئلة لا خلاف في ان المجاز خلف
عن الحقيقة اي فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم
في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما هي الحكم حتى يشترط
في المجاز امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفي صحة اللفظ
من حيث العربية سواء صح معناه اولا فقول القائل هذا ابني لعبده معروف
النسب مجاز اتفاقا ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر منه فعنده مجاز
يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي
وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر **قوله** فالخلاف يعني هنا

التوضيح خلف عن لفظ هذا حر اي قائم مقامه وهو الاصح [illegible] لفظا وعندهما فيصير الخلف لكن
الوجه الثاني الذي بهذا المقام لا مرية ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة
الخلفية [illegible] يكون الخلاف في جهة الخلفية فقط

التوضيح
مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما في حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابني للاكبر سنا منه في اثبات الحرية خلف عن التكلم به في اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحكم بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة والاول متعذر ومن شرط الخلف امكان الاصل ثم تعذر لعارض فيصح عنده لا عندهما اتفق العلماء في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق التكلم او في حق الحكم فعندهما في حق الحكم اي الحكم الذي ثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كالحرية مثلا خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى في حق التكلم يعني التكلم بهذا اللفظ [illegible] خلف عن [illegible] التكلم باللفظ الذي [illegible] بطريق المجاز خلف عن التكلم باللفظ الذي يراد به [illegible] المعنى الحقيقي [illegible] بان يقال هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن التكلم بهذا ابني اذا اريد به البنوة والاول [illegible] يقتضي ان يكون هذا المعنى [illegible]

الاصل هذا ابنی لاثبات البنوة والخلف هذا ابنی لاثبات الحرية وكذا على التفسير
الثانی لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا فی جهة الخلفية واما على التفسير
الاول فالاصل عندهما هذا حر فيقع الخلاف فی تعيين الحقيقة التی هی الاصل
ايضا ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون فی الاصل
والخلف ای فی تعيين مجموعهما لا فی كل واحد منهما اذ المجاز الذی هو
الخلف انما هو هذا ابنی لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد
ان معنى الخلفية فی الحكم ان الحكم المجازی خلف عن الحكم الحقيقی فعندهما
الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف
هذا ابنی مجازا فيقع الخلاف فی كل واحد من الاصل والفرع لانا نقول هذا
اللازم على التفسير الثانی ايضا لان الاصل عنده ليس هذا ابنی حقيقة بل
التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان
اعنی الحقيقة والمجاز والنزاع فی ان هذا خلف عن ذلك فی حكمه او فی
التكلم به وما ذكروه من ان الحكم هذا خلف عن حكم ذلك اخذ بالحاصل
وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الاول تكون الحقيقة التی هی الاصل عنده
مغايرة لما هی الاصل عندهما بخلاف التفسير الثانی فانه لفظ واحد
عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين **قوله** فصحة الاصل من كلام
المصنف لم ينقل جواب الشرط الواقع فی كلام فخر الاسلام رحمه الله
تعالى وهو قوله وجب المصير الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام لحصول
المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل صحة تكلمه وتعذر العمل بحقيقته

وظاهر انه انما يصدق على هذا ابى لا على هذا حر **قوله** لهما الشمول فى استدلالهما ان الحكم هو المقصود الاصل للفظ فاعتبار الاصالة والخلفية فى المقصود اولى وفى استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية فى التكلم الذى هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى ثم ذكر المصنف فى استدلالهما مايلائم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلابد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على امكانه والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ كونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته فى نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذى لا يمكن تحقق معناه الحقيقى فى كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل فى كلام الله تعالى ايضا **قوله** لان الاصل وهو البر غير ممكن فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن فى الكوز ماء واما اذا كان فيه ماء فاريق فاعادة الماء فى الكوز ممكن فينبغى ان تبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت وقت الحلف لامكان اعادة حياته

التوضيح

وعند هما لا بل يكفى صحة اللفظ من حيث العربية

المسائل فى المجاز ينتقل الذهن من الموضوع له الى غيره

فالثانى اى اللازم موقوف على الاول اى الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية فى حق الحكم فلا بد من ثبوت اى امكان الاول فهو اصل الموضوع له لتوقف المعنى المجازى عليه فى الصلاح فظن الاصل ليتفرع عليه ما هو شرط صحة الخلف امكان الاصل كما فى مسئلة مس السماء فان امكان الاصل فيها شرط لصحة الخلف

المسئلة

يعنى بقوله اذ لا مس لسماء تجب الكفارة ان حلف على البر فى كل موضع يمكن البر ينعقد اليمين فتجب الكفارة وفى كل موضع لا يمكن البر لا ينعقد اليمين ولا تجب الكفارة ففى مسئلة مس السماء البر وهو مس السماء ممكن فى حق البشر كما كان النبى عليه السلام وان حلف لا شربن الماء الذى فى هذا الكوز ولا ماء فيه لا تجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن فاستشهد بهاتين المسئلتين والفرق الذى بينهما واعلم تذكره فى المتن مسئلة الكوز

وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن
في الظاهر وعند الاراقة ما بقي ذلك الممكن ممكنا فلا يبقى اليمين على خلاف
ما انعقدت اما في مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة
في الجملة لا على الامكان في الظاهر ولم تنعقد اليمين على ما يخلقه الله تعالى في
الكوز كما انعقدت على حياة يحدثها الله في الشخص بعد ما حلف مع العلم
بموته لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين
ولا يقدر لا شرب الماء الذي في الكوز ان خلقه الله فيه كما يقدر على قتل
الشخص ان احياه الله تعالى لان الماء الذي في الكوز اشارة الى موجود لكونه
مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضي عدمه فيلزم اتصاف الشيء بالوجود والعدم
وهو محال **قوله** فاذا فهم الاول اي كون المشار اليه ابناله وامتنع ارادته
للقرينة المانعة عن ذلك وهي كونه معروف النسب او اكبر
سنا من القائل علم ان المراد لازمه اي لازم كونه ابناله وهو
العتق من حين الملك على انه استعارة حيث اطلق الابن على
من ليس بابن لاشتراكهما في اللازم مشهور وهو العتق من
حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه
من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق
وهي ههنا متاخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا ولا نسب ثم ادعاه
فثبتت النبوة فيعتق والحكم في علة ذات وصفين يضاف الى اخرهما وجودا
الا ان المصنف عدل عن ذلك لان العتق ههنا انما في الاكبر سنا

التوضيح
لان المستادين كما
ذكرهما ماقبل
منهما يبني عن ...
(فكذا موقوف على فهم
الاول لا على ارادته
اذ لا يجمع بينهما)
اي بين الحقيقة و
المجاز والمراد بالمعنى
الحقيقي والمجازي
اي في الارادة فان ...
يتوقف على ارادة الاول
وحيث توقف على فهم
الاول مبني على صحة
اللفظ من حيث
العربية يكفي صحة
اللفظ من حيث
العربية.
(فاذا فهم الاول و
امتنع ارادته علم
ان المراد لازمه و
هو عتقه من حين
ملكه) فان هذا
المعنى لازم
للبنوة

فيجعل اقرارا فيعتق قضاء منه بنسبه لا بمتعين ولا يعتق بقوله يا ابني لانه لا استشهاد النداء بصورة الاسم لا قصد المعنى فلا تجري الاستعارة لتصحيح المعنى۔

لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كالامر

قوله فيجعل اقرارا جواب سوال تقريره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام

هذا ابني في ان يجعل مجازا لانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو انه عتق على من

حين ملكته اقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق

بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض بيقين لان عتقه بالبنوة

مستحيل ولم يوجد فيه من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا اتصل

دليل الكذب وكيف اذا كان بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل

هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق على من حين ملكته

كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف تصح الاقرار فالجواب انه

ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق فعتق العبد قضاء او ديانة وان

كان كاذبا يعتق قضاء مواخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء

لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة و

نحوها فلا يتعين النية كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين

والاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب ولا يعتق ما لم يبين انه اراد

الاخوة بالنسب قلنا احتمال بعيد غير ناش عن دليل لان السابق الى

الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى

النية بخلاف هذا اخي وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما

اذا قال لزوجته وهي اصغر منه سنا هذه ابنتي قلنا لم يعتبر لانه اقرار على

الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل انتفاء حل المحلية

من الاصل وذلك حقها الحق فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال لعبده يا ابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة فيصير قلنا وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن فان قيل فينبغي ان لا يعتق بقوله يا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسمية يجري على لسانه عبدي حر يعتق قوله

فان الاستعارة تقع اولا في المعنى ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس باسد اسدا اي استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له فان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل لان لفظ الاسد يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله في القسم

قوله فان الاستعارة تقع اولا في المعنى ثم بواسطته في اللفظ فيستعار اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع والحاصل ان الاستعارة تقع اولا في المعنى لا لمجرد الاستعارة في الاعلام او في اعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه و يعتق بقوله يا حر لانه موضوع له



التوضيح

٢٣٥

الثاني استعماله في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فمبني على

انه يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا

وغير متعارف والعلم ينافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية

اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ما له غاية الجود في ذلك الشخص

المعهود وغير متعارف وهو ما له غاية الجود لا في ذلك الشخص المعهود فيجعل زيد من

قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المص من انها لا تجري في الاعلام لان العلم

لا يدل على معنى يستعار اولا معناه ثم لفظه ففيه نظر لان العلم دال على معناه

العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة

الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع لا يقال المراد انه لا يدل

على معنى مشترك بينه وبين المشبه به لانا نقول المعنى الذي يستعار

اولا للمشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح

به المص لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة

والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور له نوع اختصاص

بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما او غير

علم جاز استعارته والا فلا قوله فان قيل اه حاصل السوال ان

هذا ابني من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل

تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو

لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد

اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك

لان ابنی معناه مولود منی ومخلوق من مائی فیکون مشتقا مثل ناطقة ثم ادرج فیه سوالا آخر وهو ان اتفاق المحققین علی ان مثل زید اسد لیس باستعارة لما فیه من دعوی امر مستحیل اجماع علی انه یشترط فی الاستعارة امکان المعنی الحقیقی کما هو مذهب ابی یوسف و محمد رحمهما الله تعالی ولا قائل بالفرق بین الاستعارة والمجاز المرسل فیکون المجاز خلفا فی الحکم فی التکلم واشار الی الجواب بانهم متفقون علی ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنی الحقیقی وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امکان المعنی الحقیقی لیس بشرط فی المجاز علی الاطلاق وهذا یمکن ان یجعل معارضة وان یجعل منعا مع السند **قوله** اعلم ان الاستعارة عند علماء البیان ادعاء معنی الحقیقة فی الشیء میل الی المذهب المرجح کما بینا والمحققون علی انها عبارة عن ذکر المشبه به وارادة المشبه مدعیا دخول المشبه فی جنس المشبه به بجعل افراده قسمین متعارفا وغیر متعارف مع نصب قرینة مانعة عن ارادة المتعارف ولا یخفی ان ادعاء معنی الحقیقة مع نصب القرینة المانعة عن ارادتها امران متنافیان **قوله** فهذا عین مذهبهما فیه بحث لان الشرط علی هذا عدم القصد الی دعوی امر مستحیل وعندهما امکان الاستحالة فاین احدهما عن الآخر **قوله** ویجب ان یعلم ان الجواب الذی اوردته فی المتن انما هو علی تقدیر تسلیم زعم علماء البیان قد تقرر

في علم البيان ان نحو رأيت اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة هكذا من باب الاستعارة بالاتفاق ففهم منه ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ الا اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رأيت اسدا يرمي بان الاول مشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا اذ التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته او نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا او مستقيما فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رأيت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل المقصود انما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا وبين ما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف للحقيقة ليس بثابت لها ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد ولم يقصد فلا بد من التأويل ولان الاستعارة ربما يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل رأيت اسدا وتكلم بدر وان الحال ربما يجوز ادعاؤه لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة على عدم ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد



۲۳۷

التوضيح

والفرق الذي ذكره في المتن ان زيد اسد دعوى امر مستحيل قصدا بخلاف رأيت اسدا يرمي لا تشتمل اعتراض وادعاء ذكر بعدة الشك ان في اسماء الاجناس لا تجري الاستعارة في خبر المبتدأ وتجري في الاسماء المشتقة اضعف من الاول وفهم ان الاول فيه قلب الحقائق دون الثاني ان من منع الحكم ان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستعارة فمن قولهم اسدا الذي ان احدهما استعارة والآخر ليس باستعارة وانما ذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج اليها فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق علم ان اسناد المعنى الحقيقي فيه شرط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتق واسماء الاجناس هذا ايضا من قبيل المشتق فتصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي

والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما يثبت ضمنا وبين ما يثبت قصدا لكن اثبات الحال به قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال ليست اولى من استحالة اسدية الانسان سواء سمي قلب الحقائق او لم يسم على ان انقلاب الحقائق معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون بجعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلامهم وانا اطلعت على حقيقة الحال بان احكي لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما يطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد ولقيني منه اسد ولقيت به اسدا وتقديرا مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة بل باعتبار كونه خبر مبتدا او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه ففي مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما نحو قولهم الحال ناطقة ونطقت الحال بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد اسد ثم لا يخفى على ان

من قبيل زيد اسد لا من قبيل حال ناطقة لانه لا حاجة الى
تاويل الابن بالمشتق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن فى ثبوت
العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية الا ان علماء
الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان و
نحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور ايضا لكونه مستعملا فى المشبه
المتروك وهو الرجل الشجاع لا فى معناه الحقيقى ليفتقر الى تقدير اداة
تشبيه بدليل قولهم زيد اسد على اى يجترى صائل والطير اغربة عليه
اى باكيه وقد لخصنا ذلك فى شرح التلخيص فهذا ابن معناه هو معتق
من حين ملكته كالابن فترك المشبه واطلق عليه اسم المشبه به قوله
مسئلة المجاز المقرون بشئ من ادلة العموم كالمعرف باللام ونحوه اختلف
فى انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية
والجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع
المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم فراد ذلك المعنى لما سبق من
ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة فى المعانى
الحقيقية والمجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يعرض
من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه
يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها
ان لا يكون لها دخل فى التاثير ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة
دون المجاز او يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه لا يعم

التوضيح

(مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة فيقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة فى التكلم لانه انما يستعمل لاجل الاغراض التى ياتى ما يليه)

حتى اذا اريد المطعوم اكفا فلا يثبت غيره من المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى اجيب بانه ان اريد بالضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتادية المعنى سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض سنذكرها مع القدرة على الحقيقة وان للمتكلم في اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والآخر مجاز يختار ايهما شاء بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة .... بلاغة الكلام اى علو درجته وارتفاع طبقته ماليس في الحقيقة ولهذا كان المجاز واقعا في كلام من يستحيل عليه العجز من استعمال الحقيقة و الاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند تعذر الحمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلى غير ملفوظ فيفتقر فيه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من

التوضيح

واعلم لم يكن الضرورة ... التوضيح في استعمال ... بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل على الحقيقة فاذا لم يمكن فعلى المجازي فهذه الضرورة لا تنافي العموم بل العموم انما يثبت ان استعمله المتكلم واراد به المعنى العام والا فلا ... الاستعمال ضرورة ... بلاغة فيه من البلاغة ماليس في الحقيقة ... وقع في كلام الله

ثم عبارة الاصل في لعله غلط من الكاتب والصحيح

الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع و

اعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلائمه بعض الملائمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر **قوله** مسئلة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد او الاسدين او الاسود وتريد السبع

التوضيح

كقوله تعالى يريد ان ينقض فاقامه وقوله تعالى لما طغى الماء وامثاله متعارف في العجز والخروج ذاتا نظيره قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به المطعوم اجماعا فلا يتسع غيره عندكم ذكر الصاع واراد به ما فيه من الطعام بطريق اطلاق اسم المحل على الحال (مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا لرجحان المتبوع على التابع.

والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من
حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا
الاستعمال مجازا والتحقيق انه فرع استعمال المشترك في معنييه
فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة
المشترك في المعنيين فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة
المعنيين في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا
القبيل لما عرفت من ان مناط الحكم انما هو المعنى الثاني لا يقال
المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع
الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط
بان يكون الكل موجودا متحققا له اسم وحكم لازما للجزء بحيث ينتقل
الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها و
المجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو امر اعتباري
محض وبالجملة لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع
الارض والسماء ولفظ الانسان على الآدمي والسبع ثم الحق ان امتناع
استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة
اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول
ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما مر والتابع مرجوح بالنسبة
الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثاني
ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والمعنى المجازي بمنزلة تعيد

عن المحل والشئ الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محله

ومتجاوزا اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقي و

عدم الارادة للعدول عنه الى المعنى المجازي وهو محال الرابع ان الحقيقة

توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها

وتنافي اللوازم تدل على تنافي الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنى

بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين وهو حقيقة لاحدهما

مجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد تماما بطريق الملك

والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا في آن واحد

يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما وعارية للآخر و

الكل ضعيف واما الاول فلانه لا نزاع في رجحان المتبوع اذا اراد

باللفظ المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة

التابع مثل رأيت اسدا يرمي احدهما ويفترس الآخر ولا خفاء

في جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع

واما الثاني فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند

اطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله في المعنى واما الثالث

فلانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة

الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل واحد منهما داخلا

تحت المراد واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه

ان المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة

المعنى المجازى وهو ان اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينا فى الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقى والمجازى لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقى هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازى اى الذى يتصل بالمعنى الحقيقى بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل فاللفظ فى المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقى وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهى لا تنافى كونه داخلا تحت الارادة واما الخامس فلان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فبطل لان الامتناع فى المقيس عليه مبنى على ان استعمال الثوب الواحد فى حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الجسم فى مكان واحد يشغله كل منهما بتمامه محال عقلا فمن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا فى المجموع الذى هو غير الموضوع له

قوله فلا يستحق ما اورد فى المتن من فروع الاصل المذكور ثلثة لان اما

التوضيح

فلا يستحق مستحق المعتق مع وجود المعتق فانا او الموالى له ولا يراد غير الخمر فيقولها عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت له ولا المس باليد بقوله تعالى او لامستم النساء لان الوطء وهو المجاز مراد بالاجماع اعلم ان المولى حقيقة فى المولى الاسفل وهو المعتق مجاز فى معتق المعتق فاذا اوصى الى المولى لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق

يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى أو لامستم
النساء أريد بها الوطى مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد
بالمس باليد فان قيل لا اجماع لان عمر وابن مسعود يفسران المس باليد ولا
يتيمم الجنب قلنا المراد اجماع من بعد الصحابة بل الاجماع الائمة الاربعة وفيه
بحث لان الشافعي حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر او يقال
هو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد الوطى وحمل تيمم الجنب المس
باليد ولا يحمل على ذلك لان نقول الامام ان مثل ذلك مخالفة للاجماع و
يكون ذلك لو وقع امرا متفقا عليه في عدم القول بان المراد المس باليد مع
جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يتم مخالفته واما ان يتعذر ارادة الحقيقة فلا يراد
المجاز وذلك فيما اذا كان مفرد كالخمر اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات
بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في السكر منها
بدليل آخر من الاجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة
مطلق المس الشامل للوطى وغيره وبالخمر مطلق المخامر للعقل فيثبت
الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة
عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث
واما في سنته كما اذا اوصى لمواليه بشيء وله معتق ومعتق المعتق
يستحق الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافته
تفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثل مكتوب
زيد لما اختص به باعتبار مكتوبيته له مجاز في معتق معتقه لوجود الـ

وهي تكون بسبب العتق في الجملة وأما لفظ المولى فحقيقة للمعتق سواء

اعتق هو الاصل او غيره فهو ليس بمجاز في معتق المعتق على ما يتوهم

من ظاهر عبارة المصنف وانما سمي المعتق الاول اسفل لانه اصل و

الفروع اعال للاصول كاغصان الشجر والاظهر انه يسمى اسفل

بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث سمي المولى الاعلى **قوله** وكذا

اذا اوصى اه يريد ان لفظ الابن او الولد المضاف الى شخص حقيقة

في ابنائه واولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائه

وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث

عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة وان كانت له اناث خاصة فلا

شيء لهن وان كان له ابناء وبنو ابناء يستحق الابناء خاصة عند

ابي حنيفة بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق

الابناء عرفا على الفريقين وان كان اوصى لاولاده فللذكور والاناث

الصلبية مختلطة او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده

يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات

خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف

الابناء فان قيل فلو قال الكفار امنونا على اولادنا فامنوهم ولهم ابناء

وبنو ابناء ينبغي ان لا يشمل الامان بني الابناء عند ابي حنيفة رح

كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده كما في رواية الاستحسان

فالجواب ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من

التوضيح

وكذا اذا اوصى لاولاد فلان او لابنائه وله بنون وبنو بنين فالوصية لابنائه دون بني ابنيه

اما دخول بني البنين في الامان في قوله امنونا على اولادنا فلان الامان لحقن الدم فيبتني على الشبهات

وفي هذه المسئلة رواية لا جمع بينهما بحنث اذا دخل حافيا او متنعلا او راكبا في لا يضع قدمه في دار فلان لانه مجاز عن لا يدخل فيحنث كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز اعلم انه تذكر هنا مسائل تتراآى انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز اولها اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث اذا دخل حافيا او متنعلا او راكبا.

جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبنى على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فيبنى على الشبهات واسم الابناء قد يتناول الجميع العرف مثل بنى آدم

وبنى هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان لكن فيما هو تابع فى الخلقة وفى اطلاق الاسم بخلاف ما اذا امنوهم على

الاباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا اتباعا فى تناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلا يثبت

الضعيف الذى هو ظاهر الاسم لان الاصالة الحقيقية تعارضه وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات

يتناولها **قوله** والدخول حافيا معناه الحقيقى اه لان وضع الشئ ان يجعل الثانى ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم فى الكيس و

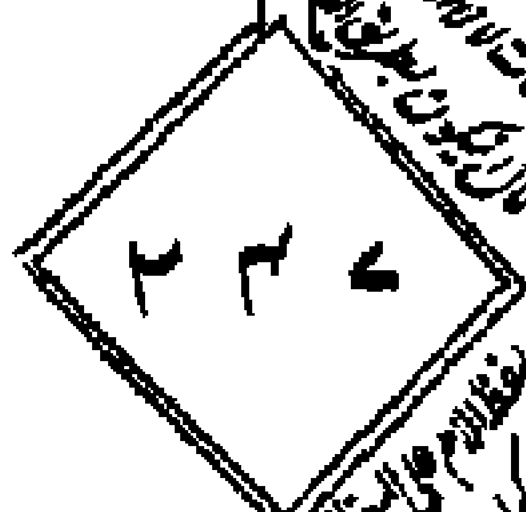
الكيس فى البيت والمعنى الحقيقى ههنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع القدم فى الدار بحيث يكون باقى جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع

القدم فى الدار وهذا معنى قوله اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدم فى الدار وباقى جسده يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج باقى

الجسد شرط فى حقيقة وضع القدم ولفظ ينام ليس على حقيقته كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر فى حقيقة وضع القدم فى الدار

فكيف يصح قوله الدخول حافيا معناه الحقيقى اه قلنا اراد به انه من افراد معناه الحقيقى يعنى انه اذا دخل حافيا يصدق عليه حقيقة

انه وضع القدم فى الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا او راكبا



التوضيح

والدخول حافيا معناه الحقيقى الباقى بطريق المجاز فحقوله فى الايضاح متعلق بقوله لا يجمع بينهما وانما حملناه على المعنى المجازى لان معناه الحقيقى مهجور اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين فى الدار وباقى الجسد يكون خارج الدار وفى العرف صار عبارة عن الدخول (وكذا) اى ومن باب عموم المجاز قوله لا يدخل فى دار فلان ..

فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضي خان لكن ظاهر قوله و في العرف صار عبارة عن لا يدخل اه مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول **قوله** يراد به اي بكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهي ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنيها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول في دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها اولا لقيام دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح به في الخانية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره **قوله** فاذا تعلق بفعل ممتد اه وهو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين و دخلت ثلثة ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره

وقولك في ما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب فاذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان الذي لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا ولان مطلق الآن جزء من الآن اليومي هو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزءا من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار لان المتعارف استعماله في مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل يمتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت قد وقع في كلام كثير من المشائخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج او التكلم لا يمتد وكذا وقع في الجامع الصغير وايمان الهداية

قلت هو من تسامحهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه اما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر بيدها مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب مما يكون في المرة الثانية مثلها في المرة الاولى من كل وجه فجعل كعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في المرة الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه ايضا امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى لانه لم يتعلق به بتقدير في كما في صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصدية وللمضاف اليه ضمنية وحاصلة لفظا ومعنى او مقتصر على المعنى بخلاف المضاف فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال و[illegible] قيل سلمنا ان امتداد

التوضيح

فالنهار وبغير ممتد الوقت لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه) اي كون ظرف الزمان (معيارا له) اي الفعل والمراد بهما ظرف لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث كله يأتي في كلمة في في فصل حروف المعاني (فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار) لان النهار اولى (وان لم يمتد) اي الفعل (كوقوع الطلاق وغيرها) اي في قوله انت طالق يوم يقدم زيد (لا يمتد المعيار فيراد به الآن) اذ لا يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزءا من النهار لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء كان ذلك الآن جزءا من النهار او من الليل (بلا بالحنث) عطف على قوله بالحنث الذي سبق (بالاكل الحظر وما تحرز منهما عسهما في لا ياكل من هذه الحنطة

الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين يلزم
في الاول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان
قيل كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا
يوم يأتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس
مثل انت طالق يوم تصوم وانت حر يوم تنكسف الشمس قلت
الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع
خلافه بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا
امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في
غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل
التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين
تصوم او حين تنكسف الشمس فان قيل كيف جعلوا التخيير
والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه
ان اريد انشاء الامر وحده فهو غير ممتد في الكل وان
اريد كونها مخيرة او مفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة و
كون العبد معتقا ممتد قلت اريد في الطلاق والعتاق
وقوعهما لانه لا فائدة في تقييد كون الشخص مطلقا او معتقا
بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض
كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر
ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير

انه لو قال امرك بيدك اليوم و غدا دخلت الليلة فى الثبت بينا على ان ابا يوسف لم يطلق الوجه

على انه بمنزلة امرك بيدك يومين و فى مثله يستتبع اسم اليوم

الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم

المفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل **قوله** لانه يراد بباطنها

اى ما فى الحنطة من الاجزاء يقال فلان ياكل الحنطة اى

طعامه من اجزاء الحنطة و اكل ما فى الحنطة يعم اكل عينها و

اكل ما يتخذ منها من الخبز و نحوه دون السويق فانه عندهما جنس

دون جنس الدقيق و قيل يحنث به عند محمد رحمه الله و اما حقيقته

اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان يضعها فى الفم

و يمضغها **قوله** لله على صوم رجب وقع فى عبارة فخر الاسلام

غير منون للعلمية و العدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه

اى الذى ياتى عقيب اليمين و المسئلة على ستة اوجه لان

القائل اما ان لا ينوى شيئا او ينوى النذر مع نفى اليمين او ينوى

او ينوى اليمين مع نفى النذر او ينويهما او ينوى النذر و اليمين

جميعا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق و الرابع يمين بالاتفاق

و فى الاخيرين خلاف و اليهما الاشارة بقوله و نوى اليمين اى مع

نية النذر او من غير تعرض له بالنفى و الاثبات فعند ابى يوسف

الخامس يمين و السادس نذر و عندهما كلاهما نذر و يمين و هما

معنيان مختلفان فموجب الاول الوفاء بالملتزم و القضاء

لا يراد باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز و لا يرد قول ابى حنيفة و محمد رحمهما الله تعالى اى على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة و المجاز فيمن قال لله على صوم رجب و نوى به اليمين انه نذر و يمين) هذا معنى القول (حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا و الكفارة لكونه يمينا فيرد ثمرة الخلاف و اذا كان نذرا و يمينا يكون جمعا بين الحقيقة و المجاز لان هذا اللفظ حقيقة فى النذر مجاز فى اليمين (لانه نذر بصيغته يمين بموجبه) هذا دليل على قوله و لا يرد ثم اثبت انه يمين بموجبه بقوله (لان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده و تحريم الحلال يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما فى شراء القريب شراء بصيغته تحرير بموجبه) فالحاصل ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة و المجاز بل الصيغة موضوعة للنذر و موجب هذا الكلام اليمين و المراد بالموجب اللازم المتاخر فدلالة اللفظ على اليمين لا تكون مجازا

عند الفوات لا الكفارة وموجبه الثاني اي اليمين المحافظة على البر والكفارة

عند الفوات لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم

عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فاذا ارادهما

ما جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر

بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه اي لازمه الثاني

يمين لان النذر ايجاب المباح الذي هو صوم رجب مثلا و

ايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كترك

الصوم مثلا لان ايجاب الشئ يوجب المنع عن ضده وتحريم

المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي

شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبي عليه السلام مارية

او العسل على نفسه يمينا فعلى تقرير الموجب هو نفس اليمين

وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اي لازمه الثاني

به لان موجب النذر لزوم المنذور الذي هو جائز الترك في

نفسه اذ لا نذر في الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح

بواسطة موجبه اي حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون

بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم ولم يرد اللازم مع قرينة مانعة

عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق

التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا فهم الجزء او اللازم قد يكون من

حيث انه نفس المراد فاللفظ مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد

التوضيح

كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم او تجوز له من غير ارادة الموضوع له وهذا وقع في خاطري اشكال وهو قوله رد عليه انه ان كان هذا موجبه يكون يمينا و ان لم ينو اي اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينو وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز.

ولازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل ان الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له لهذا عدل المص في تحرير المبحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتاخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا اولا **قوله** ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال جواب يعني اصل الاشكال المتوهم على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تاثير الارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تاثير لها واعلم ان الاشكال المذكور انما وقع في خاطر المص رحمه الله على سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف وغيره عن الامام السرخسي رحمه مع الجواب عنه بوجهين

التوضيح

ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال لا جمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته لان الكلام موضوع للنذر وهو انما يثبت بالموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب انا نسلم ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الانشاءات يمكن ان يثبت الكلام المعنى الحقيقي مع المجازي فالحقيقي بمجرد الصيغة سواء اراده او لم يرد والمجازي ان اراده فصور المسئلة تنقسم اقساما فان لم ينو شيئا او نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين فقط فنذر ويمين اما النذر فبالصيغة ولا تأثير للارادة فيما نواهما واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي اورده اشكالا وهو قوله فان قيل يلزم ان يثبت النذر ايضا اذا نوى انه يمين وليس بنذر لان النذر يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت ثم انه نوى اليمين بنذر فاجاب بقوله

الأول انه لما استعملت الصيغة فى محل آخر خرجت اليمين من ان يكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية والثانى ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعل يمينا الا عند القصد بخلاف شرى القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد او لم يقصد ومن بدائع الكلام فى هذا المقام ما ذكره شمس الائمة ان كلمة لله قسم بمنزلة بالله كما فى قول ابن عباس رضى الله تعالى عنه دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق فى معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى لكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فى كلمة واحدة بل فى كلمتين **قوله** مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقى سواء جعلت داخلة فى مفهوم المجاز كما هو راى علماء البيان او شرطا لصحته واعتباره كما هو راى ائمة الاصول **قوله** او عادة يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة فى الافعال والعرف فى الاقوال **قوله** نحو يمين الفور هو فى الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التى لا ريث فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره اى من ساعته ومن قبل ان يسكن **قوله** كقوله تعالى واستفزز

التوضيح

قلنا ما لا يحتاج الى نية حقيقة يصدق ديانة لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نوى النذر يصدق ديانة بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجبه القاضى او يصدقه فى نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه اذا قال اردت المعنى المجازى ونفيت الحقيقى لا يصدق فى القضاء لان هذا حكم فيما بين العباد فيقضى القاضى.

اصل فيه:- مسئلة لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا او حسا.

او عادة او شرعا وهى اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو يمين الفور او معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت منهم فانه تعالى لا يامر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا الكلام.

اى استزل او حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فهھنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهى كون الآمر تعالى وتقدس حكيما لا يامر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضى تمكن المامور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الآلات والاسباب **قوله** كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن الآية فان هذا الكلام حقيقة فى التخيير والاذن لكل احد ان يختار اى الامرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا اذ لا اعداد على الاتيان بما خير فيه واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار لا حقيقة اما الاول فبقرينة من شاء اذ لا يختص الايمان شرعا بمن شاء واما الثانى فبدلالة العقل وقوله انا اعتدنا الآية فان قيل كيف يصح جعل القرينة التى هى لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التى هى خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها لفظ فيكون من جنس الكلام فلا يكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما ان تكون معنى من المتكلم اولا والثانى اما ان يكون لفظا اولا واللفظ اما ان يكون خارجا من الكلام الذى وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج قسمان الاول ما يكون دلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض افراد مفهومه بالآخر

التوضيح

كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان سياق الكلام وهو قوله تعالى انا اعتدنا يخرجه من ان يكون للتخيير وبخوطب امرأتى ان كنت رجلا لا يكون توكيلا وقيد خارج فاما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا فى التخصيص ولم يكن

من النفض لاختصاصه ببعض الآخر بنقصان كالمكاتب من افراد
المملوك او بزيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا
باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى وهذا هو الذي يسميه فخر
الاسلام حقيقة قاصرة وذهب فيما سبق الى انه حقيقة من
وجه مجاز من وجه ولم يبين هٰهنا انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا
او حسا او عادة او شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعل فيما سبق قسيما لدلالة
العادة ايضا لانه اراد ثمه بالعادة ما يختص بالافعال دون الاقوال والثاني
ما لا يكون ذلك باعتبار اولوية بعض الافراد وذكر له ثمانية
امثلة تمنع القرينة عن ارادة الحقيقة في الاولين عقلا وفي الثالث
والرابع والخامس حسا مع العرف في الخامس وفي السادس
عرفا وفي الثامن شرعا فلذا اما لفظ نحو وفي السابع اما عرفا
عاما او خاصا او شرعا من غير تعيين فلذا خالف بينه وبين غيره وذكره
بلفظ الكاف **قوله** الاعمال بالنيات روى مصدرا باتما ومجردا
عنها وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الطاعة و
التقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل
او غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا ونفس هذا الكلام يدل عقلا
على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد
بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه والحكم
نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية

التوضيح
فالاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان لان عين عمل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الاولى الثواب والاثم والثاني الجواز والفساد ونحوهما فالاول بناء على صدق عزيمته والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توضأ بماء نجس جاهلا وصلى لم يتحقق الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعدكونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب اتفاقا لم يثبت الآخر اي النوع الآخر وهو الجواز.

والإثم في الأفعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد و
الكراهة والإساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول
على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب في الافعال
ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو
وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على صدق العزيمة او لا واذا
صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع
النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما
عند الشافعي فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين
فحمله الشافعي على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعثة
النبي صلى الله تعالى عليه وآله واصحابه وسلم بيان الحل والحرمة و
الصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة
الاعمال لا يكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة
على النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك بوجهين
الاول ان الثواب ثابت بالاتفاق اذ لا ثواب دون النية فلو اريد
الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز والثاني انه لو حمل على الثواب
لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدونها اصلا بخلاف الصحة فانها
قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب ايضا يدل على عدم صحة العبادة
بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا يبقى
الصحة فالوضوء في كونه عبادة يفتقر الى النية و في كونه مفتاحا للصلوة

لا يفتقر كذا ذكره الشيخ وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد

بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي ذلك لان

موافقته الحكم للدليل لا تقتضي ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم

المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم

المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا لمعانيه واما ثانيا

فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعي على ما سبق و

لو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز اي حكم

الاعمال بالنية واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك

الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب

فيختص عندكم بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته

الى النية بالاجماع واما رابعا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء

الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب واما لو كانت

الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب القضاء او كان الغرض هو

الامتثال او موافقة الشرع فلا واما خامسا فلورود الاشكال المشهور

وهو انا لا نسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان

يوضع بازاء كل منهما وضع على حدة بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم

الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان والانسان

والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا يكون

من عموم المشترك في شيء اجاب ... عن ذلك بان المعنى بقولنا الاعمال

التوضيح

ونحو لا يأكل من هذه النخلة ولا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البئر حتى اذا استف او كرع لا يحنث ونحو لا يضع قدمه في دار فلان —

مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشئ انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتاخرين ولم يكن في عهد النبي صلى الله تعالى عليه وآله واصحابه وسلم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة وهي الثواب والمأثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب معناه الحقيقي و مسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد و لا شك ان الملابس لحقيقة العمل ليس هو الثواب او الصحة مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه ونحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع او تاخر او لم يوضع قط او لم يكن لفظ الحكم متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ **قوله** ونحو لا يأكل اه حلف لا يأكل من هذه الشجرة فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالريباس فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرتها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البير فان كانت ملأى فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده والا فعلى

الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا دخل فيه اكارعه بالخوض فيه فيشرب واصل ذلك في الدابة لانها لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب الماء بفيه خاض اولم يخض **قوله** وكالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا عاما كالدابة او خاصا كالفاعل او شرعا كالصلوة قوله نحو التوكيل بالخصومة فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او الكل في الجزء بناء على عموم الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عند ما يعرف المدعي محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل اكل النخلة والدقيق والشرب من البير لا يقال فينبغي ان يتعين الاقرار ولا يصح الانكار اصلا لانا نقول انما صح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين محقا كان

التوضيح من قسم القرينة اللفظية فانه يعرف بها ان المراد بالخصوص الكلام الى ان العام بعمومه يصدق على بعض الافراد حكما قاصرا للحكم يوجبانه وكل التخصيص ليس كذلك لا يكون كلاما فيكون بعض الافراد اولى بكونه مخصصا كلا في هذا التفسير وههنا نعني بالقرينة اللفظية التي من اللفظ باي طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفي كل نوع على حكم من شبه عدم تناوله المكاتب فكون القرينة لفظية حتما الى الامثلة المذكورة في المتن كل قسم من الاقسام فنظير المذكور حقيقة لكن لم يذكر في كل مثال ان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلا او حسا او عادة او شرعا مبينا صحة هذا المعنى حتى يميز الفرق كما في مبحث المرأة الحرة حيث قال ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا او مي الحقيقة مطلقا وفي قوله نحو لا استحرز من ان تعلم مخفى القوية لم الحقيقة عقلا ـ

التوضيح
او كالاسماء المنقولة ـ
او نحو التوكيل بالخصومة
يصرف الى الجواب لان الخصومة مجاز شرعا وهو كالمهجورة عادة فيتناول الاقرار والانكار اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام فلا تكون معنى في المتكلم ولا تكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التي هي من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام فهي تكون المجاز فيه بل يكون في كلام آخر اي يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام على معنى هذا الكلام شيء منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيصات المخصص قد يكون كون بعض الافراد ناقصا او زائدا فيكون اللفظ ادل على البعض الآخر فانه قال كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب لان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب او لم يكن بعض الافراد اولى على حسب العربية في هذه الاقسام فان غيرا داخل في نص التخصيص كون بعض الافراد اولى قسم المخصص

المدعى او غير محقق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى بعدها كالاقرار آه لانا نقول المدافعة هى عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم يجعل مجازا عن الاقرار الذى هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب قوله واما اذا كانت الخ عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة فى المجاز ليتبين ان تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا اى غالبا فى التعامل عند بعض المشائخ وفى التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح فى مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال فى محض التعارض وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة اولا وفى كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما فى مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبنى على اختلافهم فى جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية فى الحكم كان حكم المجاز العموم مع حكم الحقيقة اولى وعنده لما

التوضيح

وكذا فى قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر لان التخيير وهو الاباحة مع الطلب مستقيم من قوله انا اعتدنا للظالمين نارا ممتنع عقلا وفى قوله طلقى امرأتى ان كنت رجلا الحقيقة ممتنعة عرفا وفى قوله عليه السلام الاعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا وفى لا ياكل من هذه النخلة والدقيق حسا وفى لا يشرب من هذه البئر حسا وعرفا وفى لا يضع قدمه عرفا وفى الاسماء المنقولة اما عرفا عاما او خاصا او شرعا وفى التوكيل بالخصومة شرعا قال بعض الاقسام ان المجاز متحقق فيوجب اليمين اى يصير متعلقا باليمين وما لا يكون حسا وعادة لا يكون متعلقا باليمين ثم عطف على اول المسئلة قوله لا يبطل من قرينة قوله واما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارف فعند ابى حنيفة رحمه الله تعالى العبرة للحقيقة لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما المجاز اولى نظيره لا ياكل من هذه الحنطة يصرف الى القضم عنده وعندهما الى اكل ما فيها مسئلة

كان فى التكلم كان جعل الكلام عاملا فى معناه الحقيقى اولى **قوله** اذ الاصغر معروف النسب قيد الاصغر بذلك لان تعذر الحقيقة فيما اظهر والا ففى الاصغر المجهولة النسب به لا يثبت التحريم الا انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما كذا فى الاسرار والمبسوط **قوله** بخلاف العتق كان لا النسب ذكره عقيب بيان تعذر المجازية والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء ابنه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت فى وسعه فيجعل هذا ابنى للاكبر منه سنا مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهذه ابنتى اعنى التحريم الذى هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذى فى وسعه لا يصح اللفظ له والذى يصح اللفظ له ليس فى وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل فاللازم لقولنا رأيت اسدا هو شجاعة السبع فكيف صح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد فصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن رؤية من اتصف به بخلاف التحريم على ما بينا **قوله** واعلم ان الاستدراك المذكور انما هو على ما اورده انه من تقرير فخر الاسلام لا على عبارته فى كتابه المشهور

التوضيح

او معروف النسب هذا بنتى (ما الحقيقة) فى المعنى الحقيقة (وهو النسب فى الفصل الاول) اى فى الاكبر سنا (فظاهر) فى الثانى (واما فيما) اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى (ما ان ثبت مطلقا اى فى حقه وفى حق من اشتهر النسب منه) اى تكون دعوته معتبرة فى حقهما بان يثبت النسب منه وينتفى عمن اشتهر منه (ولا يمكن هذا) اى ثبوت النسب من المدعى مطلقا من اشتهر منه (لانه يثبت) النسب من اشتهر منه او فى حق نفسه (فقط) اى يثبت المعنى الحقيقى وهو النسب



فى حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفى عمن اشتهر (وهذا متعذر) اى الثبوت فى حق نفسه فقط (لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يقول) اى تكذيبه الشرع المدعى (الا من يكذب نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع) بخلاف العتق فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع (واما المجاز) عطف على قوله اما الحقيقة والمراد المعنى المجازى (متعذر) وهو التحريم فلان التحريم الذى يثبت بهذا اى بهذه بنتى (منافى لملك النكاح فلا يكون مقاصر حقه) ...

لانه قال وفى الاصغر سنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستغنى
من اشتهر نسبها منه و فى حق المقر متعذر ايضا فى حكم التحريم لان التحريم الثابت
بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك و
كذلك العمل بالمجاز وهو التحريم فى الفصلين متعذر بهذا العذر الذى
ابلينه اى بيناه يعنى ان الحقيقة فى المعروفة اما ان تجعل ثابتة مطلقا
اى بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المقر وينتفى من غيره وهو
لان النسب مشتهر من الغير ولا تاثير لاقراره فى ابطال حق الغير واما ان
تجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده ليظهر الاثر فى حق التحريم لكون لازما
للمدلول الحقيقى وهو ايضا لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت
لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقى ليثبت اللازم
بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف
للملك القائم فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم
الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس فى بيان تعذر
الحقيقة فى حق المقر فقط ما اورده من الترديد القبيح وايضا لم يجعل
دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك ابتداء بل اشار
الى ان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقى وعلى تقدير ثبوته لا يثبت
التحريم للمنافاة فيتبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه واوكده
وانما وقع له ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله و
فى حق المقر متعذر ايضا فى حكم التحريم قسما اخر مقابلا للحكم التحريم وقد سكت

التوضيح
بيانه انه ان ثبت التحريم
بهذا اللفظ لا يخلو اما
ان يثبت التحريم الذى
يقتضى صحة النكاح
السابق او التحريم الذى
لا يقتضيها والثانى
منتف لانه لو قال
لاجنبية معروفة النسب
هذه بنتى يكون لغوا
فعلم انه ان ثبت التحريم
يثبت التحريم الذى يقتضى
صحة النكاح السابق
ويكون حقا من حقوق
النكاح كالطلاق ونحوه
ايضا محال لان هذا
اللفظ يدل على التحريم الذى
يقتضى بطلان النكاح
السابق فكيف
يثبت به
التحريم الذى
هو حق من حقوق
النكاح
واعلم ان تقرير فخر الاسلام
رحمه الله تعالى على هذا
الوجه ان الحقيقة اما
ان تثبت فى حقه حتى
من اشتهر منه وذا لا
يمكن او فى حق المقر فقط
ثم هذا اما ان يثبت
فى حق النسب وذا متعذر
لان الشرع يكذبه او
فى حق التحريم وذا لا يمكن
ايضا لان التحريم الذى
يثبت بهذا مناف للملك
النكاح كما ذكرنا و
اما المجاز وهو التحريم
فللملك المنافاة ايضا

التوضيح

فخر الاسلام احترازا عن الترديد القبيح لا يقال قوله مشعر بان لفظ الاب تعذر في حكم التحريم كما تعذر في حكم اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه في حق المقر وحده متعذر كما تعذر مطلقا **قوله** والفرق يريد ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعملت لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم المراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاعة بتبعيته على انه مدلول التزامي فمثل هذه بنتي اذا اريد به انها محرمة علي كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا وان اريد به ثبوت النسب كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وهذا مشير الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما يتحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء واللازم في ضمن ذلك وبتبعيته فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك ليتحقق فهم الجزء و اللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي او لم يثبت بخلاف فهمهما على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال اللفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم هذا هو اختيار المصنف والاكثرون على ان دلالته على معنى ... تضمن

التوضيح

او التزام لا مطابقة قوله اعلم ان المجاز اورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا قوله فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا قابل العذب بالركيك وانما يقابله الوحشي الذي يتنفر الطبع عنه الا انه لا مشاحة في الاصطلاح لكن اسم التفضيل في قوله ولفظ المجاز يكون اعذب منه يقتضي وجود العذوبة في لفظ الركيك الحقيقي كالخنفقيق فيجب ان يجعل من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل قوله واصناف البديع اي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يأتي بالمجاز ويفوت بالحقيقة ويدخل فيه السجع ايضا وقد افرده بالذكر قوله او مطابقة تمام المراد هذا او تلطف الكلام اي من الكذب المعنوي والعطف على اختصاص لفظه لا ينافي ذلك ذكر في المفتاح اعلم ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليتحرز بالوقوف على ذلك عن الخطاء في مطابقة الكلام تمام المراد وفسره بان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة في الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويهما في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة

تمام المراد تادية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن
الحقيقة الى المجاز بتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون بعض
المجازات اوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه وبينه بانه اذا كان
المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازى
معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المعنى من الحقيقة ولا
ان فيه بحثا وهو انه ان اراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة او
مجازا كالحجة والعلم مثلا فلا خفاء في ان دلالة اللفظ الموضوع له عليه
اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع الف
قرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له
مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له و
هو في المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة
المجاز عليه اوضح ولا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه
محسوسا والمستعار له معقولا **قوله** فصل قد سبق ان الاستعارة
في الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجري اولا في
المصدر ثم بتبعيته في الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر في نطقت
الحال او الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار
النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى
دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به
يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق

التوضيح



دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح التلخيص فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل يجري في الحروف ايضا فيعتبر التشبيه اولا في متعلق معنى الحرف يجري فيه الاستعارة ثم بتبعية ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هي متعلقات معانيها بمعنى ان معاني تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا في المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر ع لدوا للموت وابنوا للخراب.

شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلية والغرضية وبتبعيتها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلة بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص ولهذا اوضح الا ان المصنف اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل مستعارا ولا للتعقب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك

ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية

يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون شجاعا او انسانا ولفظ على تعقيب غير المعلول العلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع اسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول لعلة وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت اى جعل الموت كان الولادة علة له ويكون استعمال اللام فى تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به فى المشبه ولما كان ههنا اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة تكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبنى على ان اللام تدخل على العلة الغائية التى هى الغرض من الفعل الذى يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت بماهيتها علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها فى الذهن لكنها معلولة فى الخارج للعلة الفاعلية متاخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا يتصور اولا فيصير علة لاقدام النجار على ايجاد السرير لكنه فى الخارج يكون متاخرا محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا فى الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها فى تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول مرفوعا فظاهر وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها اى عقبته اى جئت على عقبه ولا يخفى ان ما ذكره المص

٢٦٩

تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتاديب اولا كما في قعدت عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه انما هو من جهة عليته لا من جهة المعلولية وكونه غاية كافي في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا يقال العلة من حيث هي علة لا تقتضي الترتب على شيء انما يقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض استعير لترتب ما ليس بمعلول وغرض فيكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لانا نقول لا نسلم ذلك في العلة الغائية **قوله** وهي في اسماء الاجناس اراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة **قوله** وههنا نذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول وجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاق الحروف على مطلق الكلمة والظاهر ان المصنف اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء الحاقا بها من الحروف وتسميتها حروف المعاني بناء على ان وضعها لمعان يتميز بها من حروف المباني التي تبنيت

التوضيح

وهي في اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهي في المشتقات والحروف واما قالوا هي تبعية لان الاستعارة في المشتقات لا تقع الا تبعية وهو كما في نطقت الحال ... اي دلت فاستعير النطق للدلالة تبعية استعارة النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف (فان الاستعارة تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه) اي في الحرف كاللام مثلا فيستعار اولا التعليل للتعقيب فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول او غيره (ثم بواسطتها) اي بواسطة استعارة التعليل للتعقيب يستعار اللام للتعقيب نحو لدوا للموت وابنوا للخراب) لما كان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة علة للموت فاستعمل اللام للتعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا ولا يخفى كون المعلول عقيب العلة وما قيل من ان اللام تدخل في العلة الغائية وهي اثر ... ولا شك انه معلول العلة الفاعلية فعلم ان اللام

الداخلة في الغرض داخلة حقيقة في المعاني او لها انه لما ذكر حروف المبنى الحاجة اليها او تسمى حروف المعاني منها حروف العطف الواو لمطلق الجمع بالنقل عن ائمة اللغة وبتتبع مواضع استعمالها وهي بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يكون جاء رجلان ولا يمكن هنا في رجل وامرأة فادخلوا واو العطف وقولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما

الكلمة عليها او ركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام
او النداء فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني **قوله**
الواو لمطلق الجمع اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد
وقعد عمرو او في الحكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد
ولا تدل على المعية والمقارنة اي الاجتماع في الزمان كما نقل عن
مالك ونسب الى ابي يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى ولا على الترتيب
اي تاخر ما بعدها عن ما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي رح
ونسب الى ابي حنيفة رح واستدل على ذلك بوجوه الاول النقل عن ائمة
اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في موضع
من كتابه الثاني استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في
مواضع لا يصح فيها الترتيب والمقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة
ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معنى زائدا عن الاصل
وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد
وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءني زيد وعمرو قبله او بعده الثالث انهم
ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما
لا دلالة للمثنى في جاءني رجلان على مقارنة او ترتيب اجماعا فكذا
في جاءني رجل وامرأة الا ان في قولهم الالف بين الاسمين المتحدين
تسامحا الرابع ان قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن معناه النهي
عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وتحقيقه

قوله فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء

انه نصب تشرب باضمار ان ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر ماخوذ من مضمون الجملة السابقة اى لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح ذلك في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لا فادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال بنفي المقارنة الا ان المقصود الاهم نفي الترتيب **قوله** فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل ان يكون بسبب التعليل اى لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو ولما بينا من انها لا توجب الترتيب وان يكون لتعليل السلب اى لما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة مقدما على غسل سائر الاعضاء وحينئذ يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم الوجه من غير ترتيب في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء ولا يقتضي الا كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم وح يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة لانا نقول تعدد

الافعال بحسب الحال لا يوجب ان يقدر في الكلام افعال متعددة
بدليل قولنا اسلمت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم
على ان قوله وايديكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال
للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء
اللحم ولا يعد بتقديم اشتراء الخبز عاصيا لا يقال فيلزم تقديم الغسل على
المسح بموجب الفاء فيجب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لانا
نقول لو ظيفة في الراس غير الغسل والمسح رخصة اسقاط فكانه هو
هو فلا يلزم عقيب ارادة القيام الا الغسل على انه معارض بانه
لا يجب الترتيب في غسل الاعضاء لما ذكر فلا يجب فيما بين الغسل
والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف الوجهين والجواب القاطع
لاصل السوال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء
مضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطفت
عليه بالواو للقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى اذا نودي للصلوة من
يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ
وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي **قوله** واما في السعي استدل
على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله
فقال الصحابة رضي الله تعالى عنهم بما نبدا فقال عليه السلام ابدؤا
بما بدأ الله تعالى به فهم النبي عليه السلام منه الترتيب فعلم والجواب
انا لا نسلم ان ثبوت وجوب الترتيب بالاية بفهم النبي عليه السلام ذلك

التوضيح
واما في السعي بين الصفا والمروة فوجب الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا بالقرآن حتى لو كان من اسمائه لا يحتاج الى الترتيب وقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى موجهة نبأ منكم لكن تقديمه في العرف لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم او الاهمية او غيرهما او تساويهما هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب في الحقيقة ثابت له عليه السلام وهي غير متأتية بالنسبة الى خمسة بقوله

الحكم منهما بل ثبت لنا ذلك بالحديث المذكور وللنبي عليه السلام بما اوحى له من وحي غير متلو وذلك لان الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله تعالى وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم احدهما على الآخر في ذلك فان قلت من اين ثبت وجوب اصل السعي قلت من قوله عليه السلام اسعوا فان الله تعالى كتب عليكم السعي وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما اوسع فعليه ان يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما **قوله** وزعم البعض انه لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق تقع الواحدة عند ابي حنيفة رحمه الله والثلث عندهما فزعم البعض ان هذا مبني على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب في موارد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو لان مطلق الواو لا يتحقق في الخارج الا مقيدا واما النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلث في مثل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتاخير الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان

تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت
الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق
بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى
فيكون تعليق الثانية بعد الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق
الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها
كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين
بالاولى لا تصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة
تنحل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به بخلاف ما اذا
كرر الشرط فان الكل تتعلق بالشرط بلا واسطة بخلاف ما اذا قدم الاجزية
فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله
يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب
في الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط
والتفريق انما هو في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق لان الترتيب
انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف
الناقصة على الكاملة يوجب تقرير ما في الكاملة تكميلا للناقصة
حتى لو قال هذه طالق ثلثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية بخلاف
هذه طالق ثلث وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره
في كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان
دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فعند الدخول يقع الثلث

هكذا ههنا لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا واحدة بعد واحدة فانه صريح في تفرق ازمنة الوقوع ويقرب منه ما يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق للحال بل له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة بحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا بحال التعليق وليس ههنا ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم ولم ار تاخير وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو عن ميل الى رجحانه على ما اشير اليه في الاسرار والميزان **قوله** وان تقدم الاجزية يصلح ان يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهما استدلالا بهذه المسئلة وان يكون من تتمة كلام ابي حنيفة في فرقه بين تاخير الاجزية وتقديمها بحيث يقتضي الاول الافتراق والثاني الاجتماع **قوله** بغير اذن مولاهما اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق **قوله** فجعلتموه للترتيب حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا **قوله** لا حاجة الى التقييد به اي بقوله بغير اذن الزوج في غرضنا هذا وانما قيد به فخر الاسلام لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضاء كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاهما جميعا **قوله** اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح فيه خلاف ابي يوسف وقيل الخلاف فيما اذا تكلم

التوضيح

ولا تقدم الاجزية اي قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث اتفاقا [illegible]

الفضولي بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز بالاتفاق ويتوقف **قوله** وبعض تلك المسائل يختلف ذكر في الجامع انه لو زوج رجل امتين من رجل برضاهما في عقد واحد وقبل عن الزوج فضولي فاعتق المولى احدهما بطل نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة وتوقف نكاح المعتقة ولو اعتقهما معا فاجاز الزوج نكاحهما او نكاح احدهما جاز لانهما حالة العقد امتان وحالة الاجازة حرتان فلا يتحقق الجمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقا بكلام موصول بحلف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة او مفصولا اعتق احدهما ثم سكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد الاخرى جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة وهذا اذا كان النكاحان في عقد واحد اما اذا كانا في عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان لكل امة مولى على حدة فان اعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فان اجاز جاز لانهما وانشاء العقد واحدهما حرة والاخرى امة توقفا لانه لا تضايق في التوقف واحدهما لا يملك الاجازة والرد في ملك الاخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رادا النكاح الثانية وانه يستبد من ذلك وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء

التوضيح

وبعض تلك المسائل يختلف حكمه بالعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الامتين برضى المولى وبرضاهما دون رضا الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد وبعقدين فلا يجز هنا لمعرض قبيه بعقد واحد وان اردت معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير وان زوجه امتين بعقدين فاعتقهما متفرقا بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا اى قال اجزت نكاحهما او بحرف العطف اى قال اجزت نكاح هذه وهذه

فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة **قوله** بطل اى نكاح هذه ونكاح هذه **قوله** فجعلتموه للقران حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقا فان قلت معنى الجمل على صلى الواو مطلق الجمع لا المقارنة اذ لا دلالة فى مثل جاء فى الرجلان على المقارنة قلت نعم الا ان فى الانشاءات يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال اعتقتهما عتقا معا

قوله سوى ذلك اى لا وارث له سوى ثلث الابن ولا مال له سوى ثلث الاعبد اذ لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم الا فى نصيب ذلك الابن ويجب السعاية ولو كان له مال آخر يخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن فى مرض الموت وقيد بتساوى قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول اكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث **قوله** لم تبق الثانية محلا للتوقف اى لم تبق محلا لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل وانما قال لم يتوقف لانها بقيت محلا لان ينكح بعد مصير ورتها حرة **قوله** ولا يعتق من الاول الا بعضه للحاصل ان عند ابى حنيفة رح يتغير الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقى عليه درهم وعندهما يتغير من براءة الى شغل لانه بدون اخر الكلام عتق كله لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الآخرين لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية فى ثلثى قيمته ثم التغير انما يؤثر اذا كان متصلا

التوضيح

(بطلا) اى بطل نكاح كل واحدة منهما.

(فجعلتموه للقران) فان قال اعتق ابى فى مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك فان اقر متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثانى وثلث الثالث لانه لما قال اعتق ابى هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثانى مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن

البقية فى صفحة الآتية

فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقا متراخيا مع
سكوت **قوله** وقد تدخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة
بالواو ان وقعت في موضع خبر المبتدأ واجزاء الشرط ونحو ذلك
فالواو تفيد الجمع بينهما في ذلك التعليق والا فالواو تفيد الجمع
بينهما في حصول مضمونهما فقط دون الواو يحتمل الرجوع عن الاول
والاضراب واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى
في الثانية وبالعكس فمفوضة الى القرائن والواو لا توجبها ولا تدل
عليها **قوله** وانما تجب هي اذا افتقر الآخر الى الاول هذا حكم في
مطلق العطف بالواو لا في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل
انت طالق وطالق من عطف المفرد لا حاجة الى تقدير المبتدأ
في الثاني **قوله** لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه

التوضيح مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء ووصفه (اشارة الى الجملتين المتقدمتين (كذلك) اى كل منهما
مغيرا لاوله اما في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى واما في الامة فلان اعتاق
فلان قوله اعتق الى هذا يوجب عتق كله وقوله وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول
الا بعضه فيكون مغيرا لاول الكلام (بخلاف الامتين) اى في المسئلة الاولى ليس آخر الكلام مغيرا للاول
لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام على آخره وفي مسئلة
الاختين آخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد ذكر في الجامع الصغير فقيل لا فرق بين مسئلة الامتين ومسئلة
الاختين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفي
مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه فانه لو ذكر لكل منهما التحرير في مسئلة الامتين فلا يتوقف
صدر الكلام على الآخر وفي مسئلة الاختين لم يذكر فيتوقف حتى لو افرد [illegible] نكاح الاولى ولم يبطل [illegible]
بان قال اعتقت هذه وهذه عتقا معا [illegible] (التوضيح لهذا الصنف) وقد تدخل بين الجملتين
توجب المشاركة في قوله هند طالق ثلثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما تجب هي اى المشاركة اذا افتقر
الآخر الى الاول فيشارك الاول (اى آخر الكلام لو لم [illegible] به الاول بعينه) اى بعين ما تم به (لا بتقدير مثله)
اى لا يقدر [illegible] لم يتم الكلام اى ان لم يتم ان يكون ما تم به الاول متعلق المعطوف المعطوف عليه (نحو ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق) اى ليس تكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق [illegible] عند ابي حنيفة



التوضيح
المرجوع
عنه ثم لما قال و
هذا فهو يوجب عتق
ثلث الثالث مع
عتق ثلث كل من
الاولين فيعتق
ثلث الثالث ولا
يمكن الرجوع
عن الاولين
(لو جعلتهم للقران)
اى جعلت حرف
العطف فيما اذا
اتى منصلا للقران
(بمنزلة قولهم
اعتقهم معا)
لانه لو لم
يكن
القران بل يثبت
الترتيب كما في مسئلة
السكوت (قلنا
اما الاول فلانه
لما عتقت
الاولى
لم تبق الثانية محلا
ليتوقف نكاحها على
عتقها فان نكاح
الامة على الحرة
لا يجوز فلم تبق
الامة محلا للنكاح
فيبطل نكاحها (واما
الثاني والثالث فلان
الكلام متوقف على
آخره اذا كان آخره

التوضيح

الا عند الضرورة **قوله** اى بتقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المص يعرف بالتامل ولا يخفى عليك ان تقدير الشك فى نحو جاءنى زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجئ المستفاد من جاء معنى كلى يمكن تعلقه بالمتعددات ولذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت فى مسئلة ترتيب الوضوء **قوله** لانها اى الزكوة عبادة محضة لكونها احدى اركان الدين ولان المزكى يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية له من الله تعالى ولابد فى العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود فى الصبى فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لها لما صح ايمانه وصلوته وصومه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة عليه و احترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة **قوله** فيمكن اداء الولى عنه يعنى عدم لزوم العبادة عليه انما هو لعجزه عن الاداء نظرا له ولا عجز عن اداء الماليات لانها تتادى بالنائب والجواب انه لابد فى النيابة من اختيار كامل

شرعا لحصل معنى الابتلاء ولهذا لا يوجد في الصبي **قوله** فدليل
المشاركة في الجزاء اي فيما هو جزاء للقذف وحد له وهو الجلد
فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء
للقذف وحدا له قلت الامر كذلك فان الانسان يتألم بعدم كرامته
وعدم قبول شهادته فوق ما يتألم بالضرب وهذا امر مناسب لازالة
ما لحق المقذوف من العار بتهمة الزنا ثم انه حد في اللسان الذي
صدر عنه جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه
الايلام الحسي لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من لا ينزجر
بالايلام باطنا وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا من قبيل الم نشرح لك
صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم واوقع في النفس لما فيه من الابهام
ثم التفسير **قوله** ودليل عدم المشاركة قائم في واولئك هم الفاسقون
لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف في اولئك
فيجب ان يكون عطفا على الجملة الاسمية اعني قوله والذين يرمون الآية
وفيه بحث اما اولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شائع عند
اختلاف الاغراض واما ثانيا فلان افراد الكاف المتصل باسم الاشارة
جائز في خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك
على ان التحقيق ان والذين يرمون ليس بمبتدأ بل هو منصوب بفعل
محذوف على مذهب المختار اي اجلدوا الذين يرمون فهو ايضا جملة فعلية
انشائية مخاطب بها الائمة فالمانع المذكور قائم ههنا مع زيادة العدول

عن الحرف الى الابعد ولو سلم ان والذين مبتدا فلا بد في الانشائية الواقعة
موقع الخبر من تاويل وصرف لها عن الانشائية كما هو راي الاكثر فح
يجوز ان يعطف عليها قوله اولئك هم الفاسقون **قوله** وثمرة هذا
تاتي من ان قوله الا الذين استثناء من اولئك هم الفاسقون او من غيره
وان القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة ام لا **قوله** وقد تدخل
على المعلول هي بالحقيقة جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فتا
فان قلت لا شك في ان العلية والمعلولية في وجود السقي والارواء لا في
مفهوميهما والعلة يجب ان تكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في
الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك نظرا الى
انهما يتحققان من الفاعل بفعل واحد والا فالسقي يحصل بمجرد وضع
الماء على كفه او صبه في حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر
يروي ولهذا صح ان يقال سقاه فما ارواه واما نحو قوله تعالى ونادى نوح
ربه فقال رب وقالوا يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فذهب صاحب
الكشاف الى انه في معنى الارادة اي اراد النداء واردت جدالنا فيتحقق به
التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة المفسر ان يكون بعد المفسر ومرتبة المعلول
بعد علته فاستعيرت الفاء لمجرد التعقيب والتاخر في الرتبة

التوضيح

ولما كان هذا للتعقيب في آخر فصول الاستثناء ان شاء الله تعالى
الفاء للتعقيب فلهذا تدخل في
الجزاء فان قال ان دخلت
هذه الدار فانت طالق فدخلت الدار
فانت طالق واشترط ان
تدخل على الترتيب من
غير تراخ —
وقد تدخل على المعلول
نحو جاء الشتاء فتاهب فانه
يكون المعلول عين العلة
في الوجود لكن في المفهوم
غيره نحو سقاه فارواه
ونحو قوله عليه السلام

قوله لن يجزي ولد والده يعني ان الوالد سبب لحيوته الحقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا لحيوته الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء ههنا لمجرد التأخير بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك لا للاعتاق لا لازالته فلا يكون حكما للشراء الا انه يصح اضافة العتق الى الشراء لكونه موجبا لموجب العتق

قوله فهو حر مع الفاء يقتضي القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اي اذا كان كافيا فاقطعه.

قوله وقد تدخل على العلل دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهي مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب يكون مقدما على المسبب لا متعقبا اياه تكلف لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار دخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك لان المعلول اللازم وهو الحكم السابق على الفاء كالارشاد مثلا علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فيكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان ليس الارشاد علة غائية لاتيان الغوث ولا للامر بالتزود ولكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله تعالى في مثل فاعبد ربك فالعبادة حق له تعالى

التوضيح

لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه حيث قال بعد هذا اي مستحقا لانه فهو حر يكون قبولا بخلاف هو حر وهو حر حيث ... فقطعه ... قال ... فقتله ... ونظيره

ولا الامر تبركه لذهاب دولة الى غيره لذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك واين العلة الغائية انما يكون علة لعلية العلة لا للعلة بنفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكره القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فتتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الابشار **قوله** اد الى الفا فانت حر يعتق في الحال بخلاف اد الى الفا وانت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا للمضمون العامل وهو تادية الالف وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل اى يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل او لاحقا له بل القطع بالاولى دلالة لقولنا آتى وانت راكب على كونه راكبا حال الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقديم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا فح يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب بانه من باب القلب اى كن حرا وانت مؤد الى الفا وهو حال مقدرة اى اد الى الفا مقدرا الحرية فى حال الاداء او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اى اد الى الفا تصر حرا او الحال وصف والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية تتاخر عن الاداء **قوله** يقع الاول اى فى الحال لانه وان وجد فى آخر الكلام ما يغيره الا ان من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على آخره واذا اعتبر التراخى فى التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر

التوضيح

او الى الفا فانت حر يعتق فى الحال وكذا انزل فانت آمن لانهما لم يصلحا جوابا للامر فحمل على الابتداء فانت حر فانت آمن ... تدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يعقب العلة وانما تدخل على العلل لان المعلول لما كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فتصير العلة معلولا ... فلهذا تدخل على العلل ايضا لانها للمعلول من حيث الوجود ... ولهذا كان خير ... الا وهو ... فاما ان لم يكن كذا ... كثيرة وانما قلنا يعتق فى الحال لان قوله فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يكون الا الفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضى بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا ... ولا تقول ... يجب ان تقول ... بالجملة الاسمية تقول ان تاتنى فانت مكرم ولا تقول ... فانت مكرم ... والمضارع ... بمعنى المستقبل ... المستقبل ايضا ... الماضى قريب ... الاسمية ... بمعنى المستقبل ... الاسمية ... بالدلالة على ... فى المستقبل الاسمية

قوله كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقييدها بالواو ولما جعل هذا في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول اعني المبتدا فيصير كانه قال طالق من غير عطف والا مبتدا لم يثبت به شئ قلت ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كاف في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتدا بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث **قوله** وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله التعليل المذكور يخص الانشاء وما ذكره غيره من انها لمطلق التراخي فينصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وانه دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر اثرها فيه فيعم الخبر والانشاء **قوله** كان التكلم متراخيا تقديرا جواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل

التوضيح

كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق وانما قال بثلاثة تعليقات ... فائدة تعلق الاول ... ملكها لثلاثة بوجود الشرط يقع الطلاق (وفي المدخول بها) اي ان قدم الجزاء ... (نزل الاول والثاني) اي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عنهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وما كانت المرأة مدخولا بها تكون محلا فيقع تطليقتان (وتعلق الثالث) لقربه بالشرط (وان قدم) اي الشرط (تعلق الاول ونزل الثاني) ... وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله تعالى التراخي راجعا الى التكلم ... في الحكم مع ... الحكم ممتنع في الانشاآت ... والتراخي عن التكلم فيها ... كان الحكم متراخيا.

كان التكلم متراخيا تقديرا كما في التعليقات فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس هذا ... في الحال تطليقا ... كلمة الطلاق ... تطليقا عند الشرط.

التوضيح

ثم عندهما بيان التراخي وهو اي الترتيب التراخي (راجع الى الحكم عنده) اي عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى (وفي الحكم عندهما) فان قال ان انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندهما يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلاث وان لم تكن مدخولا بها تقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها) اي عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى في غير المدخول بها (ان اخر الشرط) اي لم ... لو تقدم الجزاء ... لانه ياتي هنا قوله (وان قدم الشرط) مبني على ان البحث السابق في تقديم الجزاء (يقع الاول) اي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت لان التراخي عنده انما هو في التكلم (ويلغو الباقي) لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها (وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني) اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط ...

... متى سمعية ... متى ... نسبق ...

منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال **قوله** بل للاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه لا صار نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى لتدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تدارك لما وقع اولا من الغلط وبلحية وقوعها في كلام الله تعالى يكون للاخذ في كلام آخر من غير رجوع وابطال **قوله** فلهذا قال زفر اي فلكونها للاعراض يلزم ثلثة الاف لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن بل للاعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلثة ولتوقف اول الكلام على آخره فلزوم الثلثة تفريع على انها للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان التدارك في الاعداد يراد به نفي انفراد ما اقر به اولا لا نفي اصله فكانه قال اولا له علي الف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله وقال لا بل مع ذلك الالف الف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال سني ستون بل سبعون يراد زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل له علي الف درهم بل الف ثوب حيث يلزم الجميع **قوله** بخلاف الواو يعني اذا كان العطف على الجزاء بالواو تعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط

التوضيح

بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك فوجب الفان في [illegible] عشر. فلهذا قال زفر [illegible] علي درهم بل درهمان [illegible] تلزمه ثلاثة [illegible] لا يملك ابطال الاول كما في انت طالق واحدة بل ثنتين قلنا ان الاخبار يحتمل التدارك [illegible] فالمشار [illegible] التدارك في الاعداد [illegible] نفي [illegible] نحو سني ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب اي الانشاء لا يحتمل الكذب لان المراد بالتدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب قلنا تعقيب [illegible] الانشاء اي لما لم يكن الانشاء محتملا للصدق والكذب [illegible] اذا قال [illegible] طالق واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة وقعت واحدة ولا يملك التدارك والابطال لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين بخلاف التعليق وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين فانه يقع الثلاث عند الشرط لانه قصد ابطال الاول اي الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط

[illegible]

على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث و اذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فيقع الثلث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط ومتنع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انه لما كان الابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضية اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن شرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين لكنا نقول لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع لا بد له من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني متعلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كونه واحدة لا نفس الشرط والتعليق

التوضيح

قوله لكن للاستدراك اى التدارك وفسره المحققون برفع التوهم الناشی من الكلام السابق مثل ما جاءنی زید لكن عمرو اذ توهم المخاطب عدم مجیئ عمرو ایضا بناء علی المخالطة والملابسة بینهما وفی المفتاح انه یقال لمن توهم ان زیدا جاءك دون عمرو وفی الجملة وضعها للاستدراك ومغایرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا یحتمل النفی فیجب ان یکون ما قبلها منفیا لیحصل المغایرة واذا عطف بها جملة فهی یحتمل الاثبات فیکون ما قبلها منفیا ویحتمل النفی فیکون ما قبلها مثبتا فیکفی اختلاف الکلامین سواء کان المنفی هو الاول ام الثانی لا یخفی ان المراد اختلاف الکلامین نفیا واثباتا من جهة المعنی سواء کانا مختلفین لفظا نحو جاءنی زید لکن عمرو لم یجیئ او لا نحو سافر زید لکن عمرو حاضر قوله وهی بخلاف بل ذکر النحاة انها فی عطف الجمل نظیرة بل ای فی الوقوع بعد النفی والایجاب کما انها فی عطف المفرد نقیضتها حیث یختص الا بما بعد الایجاب ولکن بما بعد النفی فکان مظنة ان یتوهم انها فی عطف الجمل مثل بل فی معنی الاعراض فنفی ذالك التوهم ففی بل اعراض عن الاول کانه لیس بمذکور والحکم هو الثانی فقط حتی لا یکون فی العطف ببل الا اخبار واحد ولیس فی لکن اعراض عن الاول بل الحکمان متحققان وفیه اخبار ان احدهما نفی والآخر اثبات وقد یقال ان موجب بل وضعا نفی الاول واثبات الثانی حتی ان فی جاءنی زید بل عمرو اثبات المجیئ عمرو والنفی المجیئ زید

التوضیح

لکن للاستدراك بعد النفی اذا دخل فی المفرد وان دخل فی الجملة یجب اختلاف ما قبلها وما بعدها.

وهی بخلاف بل اعلم ان لکن للاستدراك فان دخل فی المفرد یجب ان یکون بعد النفی نحو ما رأیت زیدا لکن عمرا فانه استدراك عدم رؤیة زید برؤیة عمرو وان دخل فی الجملة لا یجب کونه بعد النفی بل یجب اختلاف الجملتین فی النفی والاثبات فان کانت الجملة التی قبل لکن منفیة یجب ان تکون الجملة التی بعدها مثبتة وان کانت التی قبلها مثبتة تکون التی بعدها منفیة وهی بخلاف بل فی ان بل للاعراض عن الاول ولکن لیست للاعراض عن الاول فان قیل ما رأیت زیدا بل عمرا فقال زید ما کان لی قط ..

بكلمة بل هو مبنى على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم
بنقيضه لا جعله فى حكم المسكوت عنه **قوله** لكن لعمرو
كتب الاصول لكنه لعمرو فغيّره الى العاطفة ولم يغيره فى المسئلة
الثانية تنبيها على انه لا فرق فى هذا بين العاطفة وغيرها والنفى اعنى
قوله ما كان لى قط يحتمل امرين احدهما تكذيب المقر ورد اقراره وهو
الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثانى ان لا يكون ردا بل
تحويلا حتى كانه صار قابلا للعبد مقرا به لعمرو فيكون النفى مجازا كما
اذا قال له على الف درهم وديعة والمراد هنا عن ذلك لانه لما صرح
لعدم الملكية له فى زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة على
ما ذكروا من المجاز بل الاحتمال هو انه وان كان فى يد زيد زمانا وتوهم
انه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو
بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النفى
عن زيد والاثبات لعمرو معا لا متراخيا لان النفى حينئذ يصير ردا
للاقرار ولا يثبت ملكية عمرو بمجرد الاخبار **قوله** وعلى هذا قالوا فى
اذا ادعى بكر دارا فى يد عمرو انها له وجحد عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضى
بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لى قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه
زيد فى الاقرار وكذبه فى انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع
بكر الدار منى او وهبها لى بعد القضاء ففى هذه الصورة قالوا الدار لزيد
وعلى بكر المقضى له قيمة الدار لعمرو المقضى عليه لانه لما وصل الاستدراك

بالنفي وهو بيان تغيير له فكان تكلم بها معا فثبت موجبهما معا عن نفي الملك
عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتيج الى اثباتهما معا لانه لو حكم
بالنفي اولا ينتقض القضاء ويصير الملك لعمرو المقضي عليه فالاستثناء
يكون اقرارا على الغير واخبارا ان الملك للغير فلا يصح فالحاصل ان
مقارنة الكلامين تثبت توقف اول الكلام على آخره بناء على وجود
المغير حتى كانهما جملة واحدة فلا ينفصل بعضها عن البعض الآخر
في حق الحكم وح لا حاجة الى ما يقال من ان النفي ههنا للتاكيد
لا اثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكانه اقر وسكت
او انه في حكم المتاخر لان التاكيد يتاخر عن المؤكد او ان المقر قصد
تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتاخير فيحمل عليه احترازا عن
الالغاء وانما قيدنا بما اذا كذبه زيد في النفي لانه لو صدقه فيه ايضا
يرد الدار الى عمرو المقضي عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى
والبينة والحكم **قوله** ثم تكذيب الشهود اشارة الى الدليل على
وجوب قيمة الدار لعمرو المقضي عليه على بكر المقضي له وذلك لان
قوله ما كانت لي قط نفي للملك عنه في جميع الازمنة الماضية
فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم
لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد
لان اثبات الملك لعمرو لازم لنفي الملك عن نفسه وهو مقارن
لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم الشيء متاخر عنه وعما معه

التوضيح
ثم تكذيب الشهود
واثبات ملك المقضي
عليه لازم لسلب الملك
المعنى فيثبت
الملك لعمرو بعد
ثبوت موجب
الكلامين
وهما النفي
عن نفسه
وثبوت ملك لزيد
فيكون حجة عليه
اي على المقضي له لا على
زيد فيضمن القيمة

فيكون قوله ما كانت لي قط مستلزما لامرين احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم بحجة عليه حتى يثبت الدار ملكا لعمرو وقد تلفها بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها **قوله** ثم ان اتسق اى ان انتظم وارتبط فالمراد ههنا ان يصح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف ما جاءني زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه ويكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن كما في قوله لا لكنه غصب حيث حمل على وقوع الخطاء في السبب فنفى القرض واثبت الغصب فاتسق الكلام بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او مائتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح فلا يبطل صرح بذلك في جامع قاضي خان الى وهو موافق لما تقرر عندهم من ان النفي في الكلام راجع الى القيد بمعنى انه يفيد رفع تقييد الحكم بذلك القيد لا رفعه عن اصله بل ثم يفيد اثباته مقيدا بقيد اخر فان قيل النكاح انعقد او قوف

التوضيح

ثم ان اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله اى حمل على الاول اى بحيث وهو ان لكن لا يصح ... الكلام مرتبطا الا اى بحيث يكون ما بعده لكن تداركا لما قبلها اولا فان ... يحمل على التدارك والا فهو كلام مستأنف اى ان لم يتسق اى لا يصح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستأنفا كقوله لك علي الف قرض فقال المقر له لا ولكن غصب فالكلام متسق فيصح الوصل على ان النفي في السبب لا في الواجب فان قوله لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه حينئذ لا يستقيم قوله لكن غصب فلا يكون الكلام متسقا فحمل على نفي السبب فالمعنى لا يكون قرضا لكنه يكون غصبا فصار الكلام متسقا ولا يكون ردا للاقرار بل يكون نفيا لسبب ... وامة تزوجت بغير اذن مولاها فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين ينفسخ النكاح ويجعل لكن مستانفا لانه لا يمكن اثبات ما نفاه بعينه ... الكلام غير متسق ... الا ... بمائة لكن بمائتين وحينئذ ... قال لا اجيز النكاح ... نكاح الاول

هو ذلك النكاح المقيد بمائة فاذا بطل لم يبق شيء حتى يقيد بت

قلنا هو لنكاح مقيد وابطال الوصف ليس ابطالا للاصل

قوله او لاحد الشيئين فان كانا مفردين فهي تفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين تفيد حصول مضمون احدهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجيء احد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام او اظهار نصفة مثل وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب البعض الى ان او للشك والتحقيق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكره من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم توضع

التوضيح

فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بمائتين فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه ... قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستانف فيكون اجازة النكاح آخر مهره مائتين.

او لاحد الشيئين لا للشك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار —

التوضيح بخلاف الانشاء فانه حينئذ للتخيير كآية الكفارة فقوله هذا حر او هذا انشاء شرعا او بين التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء
ويكون هذا اى ايقاع العتق في ايهما شاء انشاء حتى يشترط صلاحية المحل ح اى حينئذ ايقاع العتق في ايهما شاء وامر زنته عطف على قوله انشاء

للتشكيك ولا في الشك بمعنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين **قوله** بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك والتشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فاو في الامر للتخيير او الاباحة او التسوية او نحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر اى فليكفر باحد هذه الامور والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق غيره وهو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب ثم ان كان الاصل فيه الحظر ويثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبدى هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المامور وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة **قوله** انشاء شرعا لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان تجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوى وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة **قوله** ويكون هذا انشاء لان الايجاب الاول انشاء وانما نزل في مبهم لا في معين فلا يمكن اثباته في غير ما اوجبه والعتق انما يتحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء **قوله** ايها تصرف صحيح وباعه احدا لو كيس ...

و هذا وجه في قوله وكان هذا وهذا اى التصرف ... اى ... انما ...
ان ... بسبب ... وتقطع ... ورجعه ... من ... الارض

قوله ولو وكل ببيعه ثم عاد إلى ملكه بعد ذلك ان يبيعه ولم يكن لآخر

قلنا ذكر الأخبرية مقابلة لأنواع الجناية والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة بحسب ما يقتضيه المناسبة على انه روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان النبي عليه السلام وادع ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبرئيل بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان فيه من الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم ياخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجرى على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجرى عليه جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستامن لا يوجب الحد فكيف حد ابو بردة بقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعليم احكام الاسلام على انهم اسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذمي فيحد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل واخذ المال صلب حمله

التوضيح

وقلنا ذكر الاخبرية مقابلة لانواع الجناية وهي معلومة عادة من قتل او قتل واخذ مال او اخذ مال او تخويف فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب واخذ مال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال فان اخذ وقتل فهذا حنيفة ان شاء قطع ثم قتل وصلب وان شاء قتل وصلب لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد

ابوحنيفة رحمه الله على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيها للامام الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل و القطع ثم الصلب و القتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع المارة فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه قد وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزمه حكم السببين وقد امر النبي صلى الله تعالى عليه وآله واصحابه وسلم في العرنيين بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحر حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس ففي بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب عملا بظاهر الحديث **قوله** ولهذا اي ولكون او لاحد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فيمن قال هذا او هذا مشيرا الى عبده و دابة الى ان كلامه بهذا لغو لا يثبت به شئ لان وضع او لاحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذي يصدق على العبد و الدابة غير صالح للعتق فيها يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد فيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم الاعم اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط

التوضيح

ولهذا قالا في عبد
هذا و هذا ا مشيرا
الى عبده و دابته
انه باطل لانه وضع
لاحدهما لا على التعيين
اعم من كل
منهما و هو غير صالح للعتق
هنا و قال ابو حنيفة
رضي الله تعالى عنه
يحمل على الواحد المعين
مجازا اذ الحقيقة
متعذرة

انه يعتق بالنية وقال ابو حنيفة لما تعذر العمل بالحقيقة اعني الواحد الزعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام و ابطاله والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك في عبدين له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قاله في عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد الغير محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك **قوله** ولو قال لعبيده الثلثة هذا حر او هذا وهذا عطفا للثاني باو وللثالث بالواو يعتق الثالث في الحال ويخير في احد الاولين فيعين ايهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق في اولين وتشريك الثالث فيما سيق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لاحد المذكورين بالتعيين وقيل انه لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله بالواو والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالفاظ التثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده ولا بالثالث وحده فقال المصنف هذا محتمل الا ان ما ذكرنا ارجح بوجهين تفردت بهما والاول مأخوذ من كلام شمس الائمة حيث قال الخبر المذكور في الكلام حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور ولاثبات غير آخر مثله لا لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا وهذا بخلاف مسئلة

اليمين فان الخبر يصلح للاثنين حيث قال لا اكلم هذا او لا اكلم هذين هذا كله كلامه وتمام يصلح ما ذكره سببا للامتناع لان المقدر يغاير المذكور لفظا كما في قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر شعر نحن بما عندنا وانت بما ٭ عندك راض والراى مختلف ٭ بجملة سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجرى فى مثل اعتقت هذا او هذا ومقتضى كلام شمس الائمة ان يكون الجميع بين الاول والاخيرين بمنزلته اعتقت هذا او هذين كما فى مسئلة اليمين واما على الوجه الثانى فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا كما فى هذا حر او هذا وهذا ولقائل ان يقول على الوجه الاول لا نسلم ان التقدير هذا حر او هذان حران بل هذا حر او هذا حر وهذا حر ويكون المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثانى والثالث بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار هذا حر او هذا حر وهذا حر تكميلا للجمل الناقصة بتقدير المثل لان الحرية القائمة بكل يغاير حرية الاخر كما مر فى جاءنى زيد وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثانى لا نسلم ان قوله وهذا ليس بمغير ما قبله قوله لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول قلنا لا ينافى التغيير ههنا بل يوجبه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثانى وحده وبعد التشريك الثالث مع الثانى بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده

او الاخرين جميعا واذا كان مغيرا توقف اول الكلام على آخره ولم يثبت
حرية احد الا لين **قوله** واذا استعمل او في النفي خبرا كان او انشاء
يعم النفي كل واحد من المعطوفين لان او لاحد الامرين من غير تعيين
وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع
منهم آثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم
وكذا ما جاءني زيد او عمرو فان قلت لفظ احد قد يكون اسما للعدد
المخصوص بمعنى الواحد وهمزته ح منقلبة عن الواو وجمعه احاد
وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه المذكر والمؤنث والمثنى
والمجموع وهمزته اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب
اصلا كذا ذكره ائمة اللغة فقولهم ان او لاحد الامرين وان مثل ضرب
زيدا او عمرا في معنى ضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظ بل على
الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة فلا يعم في النفي قلت هو مع الاضافة
مبهم غير معين قال ابن يعيش وفي احد من الابهام ما ليس في واحد تقول
جاء في احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين وهذا يشكل بمسئلة الجامع
الكبير وهي انه لو قال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان موليا
منهما جميعا ولو قال لا اقرب احديهما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا
والقياس عدم الفرق الا ان لفظة احدى خاصة صيغة ومعنى ولا يعم
بشيء من دلائل العموم فكذا بوقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة او فانها
قد تعم لعموم وقوعها في موضع الاباحة فلا وفي ان تفسر بواحد منكر

غير مضاف كما ذكره الله انه لا يصح في الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة **قوله** فان قال اشارة الى الرد على من زعم ان او في الآية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثاني على الاول باو والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا اكلم هذا او لا هذين فيحنث بالاول او بمجموع الاخيرين لا بالثاني او الثالث وحده فان او في النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول واما تعين العطف على الثاني دون الاول فترجيح للقرب مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسئلة الاعتاق فان المقصود هو احدهما لا بعينه والعطف على المقصود بالحكم هو الراجح **قوله** الا ان يدل الدليل اعلم ان او اذا استعمل في النفي فهو نفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لانتفاء احد النفيين فح يفيد عدم الشمول كما ذكره جار الله في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي آمنت قبلها ولم تكسب خيرا ليعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسب الخير في الايمان لانه اذا

نفي الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم اي النفس التي لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعمل الواو في النفي فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان يدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا اتي بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالضابط انه ان قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس وما ذكره المص رح من انه ان كان للاجتماع تاثير في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع ومثله اكثر من ان يحصى **قوله** وقد يكون للاباحة لا خفاء في ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك مستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او والتحقيق ان او لاحد الامرين وجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا انها في الخبر للشك والمص فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو فان قلت قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف لا يدخل هذه الدار او هذه فانه لو دخلهما جميعا لم يحنث وقد لا يمتنع الخلو في الاباحة كما في جالس الحسن او ابن سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم

الا زيدا او عمرا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكر المختصر بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو في الاتيان بالمامور به ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن آتيا بالمامور به امر الاباحة وان جالسهما جميعا كان بمجالسة كل منهما آتيا بالمامور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمامور به انما يكون في واحدة منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذلك وطلق هذه الزوجة او تلك **قوله** وقد تستعار اي تستعار او للحتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او نحو لالزمنك او تعطيني حقي ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غايته هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطيني حقي فصار او مستعار الحتى والمناسبة ان او لاحد المذكورين وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله لان احدهما اي احد المذكورين من المعطوف بأو والمعطوف عليه يرتفع بوجود الآخر كما ان المغيا ينتهي بالغاية وينقطع عندها وهذا ذهب النحاة الى ان او هذه بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الثاني او الا لان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع الممتد ولا يقع مشترك [illegible]

بقوله تعالى ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم اي ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شئ حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شئ اعتراض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب فيعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث ولو دخل الثانية اولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال ان تعذر العطف من جهة ان الاول منفي ليس بمستقيم اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال او ادخل تلك بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم لو قوع او في النفي فيحنث بدخول احد الدارين ايهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا وهذا يظهران او في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم اي عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين اي المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح اي تبعة بايجاب

التوضيح

معرفبكون تفرضوا مجزوما عطفا على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب
اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان
تفرضوا او حتى تفرضوا اى اذا لم يوجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقية
المهر **قوله** حتى للغاية اى للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها
سواء كان جزءا منه كما فى اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما
فى قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها
داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة تتبع ما بعدها ما قبلها فى الاعراب
وقد تكون ابتدائية تقع بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها
او محذوف بقرينة الكلام السابق وفى الكل معنى الغاية وفى العاطفة
يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضلها او ادونها فلا
يجوز جاءنى الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضى شيئا فشيئا حتى
ينتهى الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ
قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما فى قولك مات كل اب لى
حتى آدم او فى الوسط كما فى قولك مات الناس حتى الانبياء ولا يتعين
العاطفة الا فى صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها بالنصب
والاصل هى الجارة لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان
المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه وهذا حكم يقتضيه

حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في
العطف المغايرة والمباينة كما في جاءني زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو
بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش **قوله** فان ذكر الخبر جوابه
محذوف اي فيها ونعمت والمعنى فمرحبا بالقضية ونعمت القضية
وهذا معنى لطيف يجري في جميع موارد هذه الكلمة فاعرفه **قوله**
وان دخلت الافعال اه حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية
وقد تكون بمعنى السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض اي التشريك من غير اعتبار غاية
وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد
وضرب المدة وما بعدها صالحا للانتهاء وذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه
عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد
وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستانسوا اي تستاذنوا
فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان
يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر
اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهي داخلة
على الاسم حقيقة **قوله** والا اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد
والآخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثاني اي للفعل
الواقع بعد حتى يكون حتى بمعنى كي مفيدة للسببية ولكن لا بد ان جزاء
الشيء ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت
حتى ادخل الجنة فانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو الخمس

الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى لعدم الاسلام
اكثر واقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية و
السببية ان الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء والسبب كما
ينتهي المغيا بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة
حيث استعمل الصدر اعني السبب الامتداد والآخر اعني المسبب للانتهاء
اليه **قوله** والا اي وان لم يكن يصلح الصدر سببا للثاني فحتى للعطف
المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة فاذا وقعت حتى في الحلف عليه
ففي الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية
وفي السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بتحقق مجرد الفعل الذي
هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين
ليتحقق التشريك ولنوضح ذلك في الفروع فلو قال عبدي حر ان لم
اضربك حتى يصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال
وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح
عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي حر ان
لم آتك حتى تغديني فهي للسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعني التغدية
لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان فالمراد بصلوحه
للانتهاء اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية
يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وكذا يقال
ان الصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره

لان قوله حتى تغدي علي
لا يصلح للانتهاء بل
هو داع الى الاتيان
والاتيان يصلح سببا
والغداء جزاء فحمل
عليه ولو قال حتى
اتغدى عندك فللعطف
المحض لان فعله لا يصلح
جزاء لفعله ...

اقرب فبالجملة لمجموع احتمال لصدر الامتداد وآخر الانتهاء اليه منتف والاتيان يصلح سببا للتغدية لانه احسان بدني يصلح سببا للاحسان المالي والتغدية صالحة للمجازاة عن الاحسان ولا يخفى عليك ان الامتداد وعدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله حتى تستانسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الامثلة فان اليمين ههنا للحمل دون المنع والتعويل على القرائن ولو قال ان لم آتك حتى تغدي عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هي المكافاة ولا معنى لمكافاته نفسه وفيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى كي وهو يفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم لمجازاة ومكافاة من شخص آخر مثل اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدي واذا كان حتى للعطف المحض فقيل بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام رح واليه ذهب الائمة انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يات او اتى ولم يتغد او تغدى متراخيا حنث والمذكور في نسخ الزيادات وشروحها ان الحكم

وجب ان يقول ان لم اتك

فانتفى عدم ان حتى

اتغدى من غير تراخ

ترولیس هذا اي

للعطف محض

نظير في كلام العرب

مثل جاء نى ...

كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدى بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكران وقته مثل ان لم اتك اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ من الاتيان بان يأتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخي على التراخي من الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه وحينئذ لا حاجة الى ما يقال ان المسئلة موضوعة في الوقت اي ان لم اتك اليوم ومعنى غير متراخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قولهم حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى اتغد بالجزم مثل واتغد لانه عطف على المجزوم بلم حتى يصحب حكم النفي على الفعلين جميعا لا على المجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي نفسه المعنى ويطل الحكم **قوله** بل اسم عوه يعني لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير تنبيه العلية بل يجوز متتابع مثل جاءني زيد حتى عمرو ولكن ا

٣٠٧

اى الفقهاء استعاروها

حروف الجر

الباء للالصاق و
الاستعانة فتدخل
على الوسائل كالاثمان
فان قال بعت هذا
العبد بكر بكرّ بعا
وفي بعت كرا منه عبد
يكون سلما فيراعى
شرائطه ولا يجرى
الاستبدال في الكر

الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية و
التعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد في المطلق و
لا حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يوخذ منه
اللغة فكفى بلفظه سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعير
لمعنى الفاء واوله صاحب الكشف بان المراد حرف يدل على الترتيب
مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات وانما لم يجعل مستعارة
لما يفيد مطلق الجمع كالواو بناء على ما ذهب اليه الامام القبالي لان الترتيب
انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب
ولا يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء اعني التعقيب من غير تراخ انسب
بعين هذا الدليل اذ الغاية لا تتراخى عن المغيا والله سبحانه اعلم

قوله الباء للالصاق وهو تعليق الشئ بالشئ واتصاله به مثل
مررت بزيد اذا الصقت مرورك بمكان يلابسه زيد وللاستعانة
اي طلب المعونة بشئ على شئ مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت
وقد يقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم
فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كالاثمان
في البيوع فان المقصد الاصلي من البيع الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع
والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات
بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الالات وفرع فخر الاسلام
رحمه في الاثمان على انها للالصاق ووجهه ان الثمن في الالصاق

هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلة فيدخل الباء على الاثمان التي هي بمنزلة الآلة فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون العبد مبيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويصير العبد راس المال والكر مسلما فيه حتى يشترط التاجيل وقبض راس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجوز الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان **قوله** لا تخرج الا باذني معناه الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا اكل الا ان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا اكل لما سيجيء من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه الا ترى ان قولنا لا اتيك الا يوم الجمعة او لا اتيك الا راكبا يفيد عموم الازمنة او الاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا آتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان او الاحوال فظهر ان ما ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في سياق النفي فيعم ليس كما ينبغي

التوضيح

خروج ... فلو قال لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان معناه الا خروجا ملصقا باذني ... الا اي ان قال لا تخرج الا ان اذن لا يجب لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث ... استثناء ... الخروج ... الفعل ... ليس من جنس الخروج ... فيكون ... يكون مجازا ...

قوله وللمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وبه كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر قوله فلا يحنث بالثالث وللقائل ان يقول هناك وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر مع ان وانّ شائع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض واشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن فانه مختل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي قوله قالوا ان دخلت الباء في آلة المسح المسح هو المس بباطن الكف فاليد آلته والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه لان المقصود الصاق الفعل واثبات وضعف الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقام اثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكتفي بقدر ما يحصل به الصاق الفعل بالراس وذلك حاصل ببعض الراس فيكون التبعيض مستفادا من هذا لا من الوضع واللغة كما نسب الى الشافعي

وهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا المسح بالرأس وهذا شامل للاستيعاب وغيره واذا قد ظهر ان المراد التبعيض فالشافعي اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب ابو حنيفة الى انه ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدي الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بيّنه النبي عليه الصلوة والسلام بمقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعي بان عدم تأدي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء في المحل فقد ثبت بالسنة المشهورة انما يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب الا انه نصّف بترك مسح الرأس وغسل الرجلين تخفيفا **قوله** ويستعمل للشرط يعني قد يستعمل على في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن اي بشرط عدم الاشراك ولا خفاء في انها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط **قوله** في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح **قوله** وكذا في الطلاق عندهما لان الطلاق على المال معاوضة من

مسئلة

جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شئ لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة كل جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما على الآخر بمنزلة المتضائفين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة واما اذا قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي على الف فطلقها وحدها يجب ما يخصها من الالف لانها المقابلة بدلالة تظاهر الحال اذ لو حمل على الشرط كان البدل كله عليها كما لو قال طلقتها فلا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها حتى يجعل الالف جزاء لطلاقها جميعا بخلاف ما تقدم فان فائدتها في الشرطية اكثر حيث لا يلزمها بعض الطلاق شئ **قوله** واما من فقد تكون للتبيين والتبعيض وغيرهما وتحقق على ان اصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد

لاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء **قوله** بعت الى شهر اي مؤجلا للثمن الى شهر على انه حال **قوله** انت طالق الى شهران نوى التنجيز او التاجيل فذاك والا يقع بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وعند زفر يقع في الحال لان التاجيل و والتوقيت صفة لموجود فلابد من وجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله **قوله** ثم الغاية اختلفوا في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم ام لا والمحققون من النحاة على انها لا تفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول او عدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى للنهاية في زان يقع على اول الحد وان يتوغل في المكان لكن يمتنع المجاوزة لان النهاية ثابتة وما كان بعده شئ لم يسم غاية وفصل بعضهم بان الغاية اما ان تكون غاية في الواقع وغيره التكلم و دخول الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم في لا تدخل سواء تناولها الصدر كالسمك للراس او لا كالبستان للحائط وهذا ما قالوا ان الغاية اذا كانت

قائمة بنفسها اى موجودة قبل التكلم غير مفتقرة فى الوجود الى المغيا لم تدخل لانها قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها او لا ففى مسئلة السمك يتناول لاكل الراس عندهم ولا يتناوله عنده ‌ وان لم تكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناولها صدر الكلام او لا فان تناولها كتناول اليد للمرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان الحكم ممتد بل لاسقاط ما وراءها فبقى هى داخلة تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام ولا يتناول الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد اليه وينتهى بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان عاما فظ وان كان مختصا برمضان فلانه لا قائل بالفصل اى بحرمة الوصال فى رمضان وجوازه فى غيره فقوله وان لم يكن شرط جوابه الجملة الاسمية التى مبتداها قوله فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التى شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاءها قوله فكذلك اى فهو مثل الاول فى عدم الدخول وقوله فهى لمد الحكم اعتراض لا جزاء ليكون قوله فكذلك جزاء بشرط محذوف لان الغرض ههنا اثبات ان الغاية داخلة او غير داخلة لا اثبات انها لمد الحكم او لغيره فعلى هذا ينبغى ان يكون جزاء قوله وان تناول هو قوله فيدخل تحت المغيا لا قوله فذكرها لاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم واعلم فعلم المرء ينفعه قوله وللنحويين اه دليل على ما اختاره المصنف

التوضيح

اى ذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية نحو الى المرافق فتدخل تحت المغيا

وللنحويين فى الى اربعة مذاهب الدخول الا مجازا او دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا او عكسه اى المذهب الثانى هو ان لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا كما لا يدخل تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب والاشتراك اى المذهب الثالث هو الاشتراك اى دخول الغاية تحت المغيا فى الى بطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا بطريق الحقيقة والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن هذا هو المذهب الرابع وما ذكرنا من ان الغاية ان كان صدر الكلام لا يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا والمراد وهو ان صدر الكلام ان تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا يناسب هذا الرابع اى معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكره النحويون فى المذهب الرابع شئ واحد وانما الاختلاف فى العبارة فان قول النحويين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية

من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولذا يدخل في مثل قرأت الكتاب من اوله الى آخره بخلاف قولنا قرأته الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض القول بعدم الدخول والبيان وهب كثير من النحاة الثالث ان ما ذكره يستلزم في مسئلة السمك دخول الراس في الاكل بناء على ما هو مقتضى المذهب الرابع وهو مختار القوم لان الصدر تناوله وقد اختيار او لانه لا يدخل فكيف يكون مختاره المذهب الرابع **قوله** هي غاية للاسقاط لما كان المختار عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع توهم ان لا ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم وبعضهم الى ان لا دلالة في الى على الدخول وعدمه فحصل الاجمال في الوجوب اخذا بالاحتياط اولان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمي الذراع والعضد اولانه صار مجملا وقد ادار النبي عليه الصلوة والسلام الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكر لهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانه اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله

التوضيح

ولما اشترط هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة ادلة الثلاثة لان تعارض الروايات اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان تناولها لا يثبت خروجها بالشك وهو تقرير المراد

هي غاية للاسقاط فلا تدخل تحت

اي بعض المتاخرين من اصحابنا الذين شرحوا كلام مشايخنا المتقدمين بينوا بهذا الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية ههنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فتبقى تحت الغسل [illegible] غاية للغسل [illegible]

لان غسل المجموع الى المرافق يقال فقوله الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذي سقط غسله هو البعض الذي يلي الابط فقوله الى المرافق غاية لسقوط ذلك البعض فلا يدخل تحت السقوط، فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة لانه جزء مما فوقه والكل بدون الجزء محال لا الآخر عند ابي حنيفة رح فيجب تسعة وعندهما تدخل الغايتان فيجب عشرة لان العشرة لا توجد الا بعشرة اجزاء وعند زفر رح لا تدخل الغايتان فيجب ثمانية.

الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق من حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كأنه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فيخرج من الاسقاط فيبقى داخلة تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللقاضي الامام ابي زيد رح ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بالنصين والنص مع الغاية نص واحد **قوله** فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المص فانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا ثبت معدود عشرة مثلا فلا نم ان الواحد الذي هو الاول منها جزء مما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادي عشر وغير ذلك فان كل واحد منهما واحد ليس بجزء مما بين الواحد والعشرة الا ترى انه لو قال له علي من عشرين الى ثلثين او ما بين عشرين الى ثلثين يدخل العشرون مع انها ليست جزءا من التسعة التي بينها وبين الثلثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين

وقد حمل نظائره في الخيار عنده اي اذا باع شيء انه بالخيار الى غد يدخل الغد في الخيار

مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم اربعة واربعين بمنزلة على اثنان وثلثة واربعة اذا ضم اليه عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبنى على ان المراد الآحاد التي بين الواحد والعاشر انما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او احدهما ويدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا بين واحد الى عشرة فليتامل ولا بناء على انه لا واجب بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحدة الى ثلث فانه ايقاع للثانية وهي لا تتصور بدون الاولى فيقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لا يقع الا واحدة ويلغو الوصف لانه لم يجر للواحدة ذكر والطلاق لا يثبت الا بلفظه على ما ذكره غيره لان التضايف انما هو بين وصفي الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما فايقاع ماهو ثان لا يوجب ايقاع ماهو اول اذ لا تلازم بين المعروضين وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الآخر عند ابي حنيفة رح لان مطلق الدرهم لا يتناول العاشر وذكر الغاية لمد حكم الوجوب وعندهما يدخل الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان غايتين

فلم يكونا ثابتين وذلك بالوجوب وقد عرفته مافيه وعند زفر لا يدخل شئ من الغايتين عملا بموجب اللغة وهو القياس لان الغاية لا تدخل تحت المغيا كما في بعت منك من هذا الحائط الى هذا الحائط وقد حاجه الاصمعي في ذلك فقال ما قولك في رجل قيل له ما سنك فقال ما بين ستين الى سبعين ايكون ابن تسع سنين فتحير زفر **قوله** لما ذكرنا في المرافق متعلق بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التابيد فذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراءها الحكم فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل وعدم التكلم وعندهما لا يدخل عملا بما هو الاصل في كلمة الى وقد سبق في نحو بعت الى شهر انه متعلق بأجلت الثمن وعدل عنه ههنا الى لا اطلب الثمن ليكون نفيا فيتحقق التناول اذ ربما ينازع في كون التاجيل مؤبدا فان المفهوم منه الترفية وهو حاصل بادنى ما يطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك اتباعا لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام وفي الآجال وفي الايمان جمع اجل ويمين والصواب و في الآجال في الايمان اذ لا اختلاف في رواية في آجال البيوع

اى يكون الخيار ثلثا في قول ابي حنيفة رح لان قوله انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط ما وراءه

وكذا في الاجل واليمين في رواية الحسن عنه اى عن ابي حنيفة رح لما ذكرنا في المرافق اما الاجل فنحو بعت الى رمضان اى لا اطلب الثمن الى رمضان واما اليمين فنحو لا كلم زيدا الى رمضان

صمت هذه السنة يقتضي الكل بخلاف صمت في هذه السنة فلهذا في انت طالق غدا يقع في اول النهار ليكون واقعا في جميع الغد وفي الغد ان نوى آخر النهار يصدق

والديون بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة
واما رواية الحسن في آجال اليمين قال شمس الائمة السرخسي
وفي الآجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي
التابيد وفي تاخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك
وكذا في اجل اليمين لا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان
في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا

قوله في للظرف بان يشمل المجرور على ما قبلها اشتمالا مكانيا
او زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في
يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد في نعمة
والدار في يده ونحو ذلك **قوله** صمت هذه السنة يقتضي الكل
لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل
فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه
الا بدليل بخلاف صمت في السنة فانه يصدق بصوم ساعة
بان ينوي الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد يكون اوسع
فلو نوى في انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي
انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء
الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم ويخالف هذا ما روى ابراهيم رح
عن محمد رح انه اذا قال امرك بيدك رمضان او في رمضان فهما
سواء وكذا غدا وفي غد فيكون الامر بيدها في رمضان والغد كله

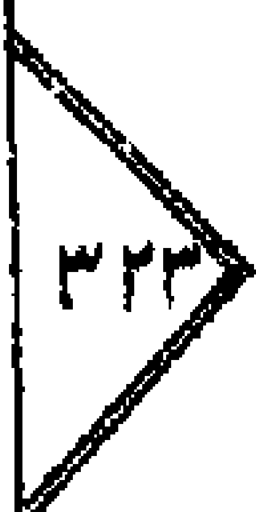
وطالق في الحال الا ان ينوي في دخولك الدار فيتعلق وقد تستعار للمقارنة اذا تعذر الظرفية نحو انت طالق في دخولك الدار لتصير بمعنى الشرط فلا يقع بانت طالق في مشيئة الله تعالى ؛

قوله تطلق حالا لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع ان يقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا ان يراد انت طالق في دخولك الدار بحذف المضاف او استعمال المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق في دخولك الدار اي في وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان فانه شائع او على استعارة في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء تقتضي وجوده فيلزم تعليق الطلاق بوجود الدخول ليتقارنا قيل وفي قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال انت طالق ان تزوجتك **قوله** فلا يقع تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا به كالمشيئة المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت طالق في مشيئة الله تعالى تعليقا بمنزلة انت طالق ان شاء الله تعالى ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تعالى تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله تعالى بل يقع في الحال ويصير المعنى انت طالق في معلوم الله تعالى اي هذا المعنى ثابت في جملة

معلوم نه اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى فى معلوم الله تعالى والا
ظهر انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى معلوم بل المراد انه ثابت
فى علم الله تعالى بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة
ايضا شاملة لجميع الممكنات فينبغى ان يقع بقوله انت طالق فى
قدرة الله تعالى اجيب بانها بمعنى تقدير الله فيصير من قبيل
المشيئة والارادة فان قيل قد تستعمل بمعنى المقدور مثل قولك
عند استعظام الامر شاهد قدرة الله تعالى اجيب بانه على حذف
المضاف اى اثر قدرته ولا يصير ذلك فى العلم انه ليس من الصفات
المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا ترجيح لحذف المضاف على
كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو فى اثار القدرة بمنزلة
قولنا هو فى المقدورات واعلم ان كون التقييد بمشية الله تعالى
تعليقا قول ابى يوسف وعند محمد هو ابطال للكلام بمنزلة الاستثناء
واعدام لحكمه اذ لا طريق للوقوف عليها وروى الخلاف على العكس
ويظهر اثره فى انه يكون يمينا على تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام و
انه لو قدم مثل ان شاء الله تعالى انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق
لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق
بين التقديم والتاخير وفى شرح الطحاوى انه لو قال ان لم يشاء الله
تعالى او ما شاء الله تعالى فهو ايضا يبطل الكلام بمنزلة ان شاء الله تعالى و
كذا اذا علق بمشية من لا يظهر مشيته مثل ان شاء الجن وههنا نكتة

فلو قال انت طالق ان لم يشأ الله تعالى لا يقع لان مشيئة الله تعالى متحققة حينئذ دونه بعدمها ... الله تعالى ... المكنات

وهي ان مثل انت طالق ان لم يشاء الله تعالى يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشيئة فلوجوب وقوع مراد الله تعالى واما على تقدير عدم المشيئة فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشيئة الله تعالى محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وذكر في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة انشاء الله تعالى وان لم يشاء الله تعالى فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضى اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشيئة الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضى اليوم يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه اعني عدم مشيئة الله تعالى الواحدة اذ لو شاء الله تعالى الواحدة لطلقها قبل مضى اليوم ولو لم يقيده باليوم فقال انت طالق واحدة انشاء الله تعالى وانت طالق ثنتين ان لم يشاء الله تعالى فلا يقع شيئ اما الواحدة فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشاء الله تعالى كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق يثبت مشيئة الله تعالى لان وجود الاشياء كلها بمشيئة الله تعالى وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين انشاء الله تعالى وان لم يشاء الله في اليوم فانت طالق ثلثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلثا ولو لم يقيد



باليوم في اليمين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبيل الموت
بلا فصل وهذا يخالف لما في النوازل وقد ذكر في المنتقى ايضا
قبل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشأ الله تعالى
طلاقك لا تطلق بهذا اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوازل كذا
في المحيط واقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع
المسئلة ففي مسئلة المنتقى علقت الثلاث بعدم مشيئة الله تعالى
التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبل الموت اذ لو شاء الله تعالى
التطليقتين لا وقعهما الزوج وفي مسئلة النوازل علقت التطليقتا
بعدم مشيئة الله تعالى اياهما فلا يقعان ابدا كما ذكر في المنتقى
في مسئلة ان لم يشاء الله تعالى طلاقك والدليل على ما ذكرنا انه
اعاد في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وانت طالق
ثنتين ان لم يشاء الله بتاخير الشرط على معنى ان لم يشاء الله تعالى
ثنتين بخلاف المقيد فانه فيه مقدم وفي المنتقى لم يعد حتى يبقى
التعليق بالثلث فقدم الشرط كما في المقيد فينصرف عدم المشيئة
الى ما انصرف اليه المشيئة وهو ان يطلقها ثنتين **قوله** اسماء
الظروف عقب بحث حروف المعاني ببعض اسماء الظروف مما يتعلق به
مسائل فقهية ثم عقبه بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهي كلمات
الشرط واورد فيه من اسماء الظروف ما يكون فيه معنى الشرط ضبطا
لادوات الشرط في سلك واحد التعلق مباحث بعضها

ان قال لها اي لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبلية صفة للطلاق المذكور اولا فلم يبق محلا للثاني وكذا ان قال قبلها اي تقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق في المذكور اولا واقع في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق او واقع في الحال يقع ايضا في الحال لما علي انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان معا وبعد على العكس اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لما بينا في قوله قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة تقع واحدة لما بينا في قوله قبل واحدة وعند للحضرة فقوله لفلان عندي الف يكون وديعة

ببعض **قوله** قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هي المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية اعني قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت من غير قصده قدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق يجعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال دون الاسناد فثبت تصحيحا لكلامه وقيد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لان في المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاولى ولهذا يلزمه درهمان في مثل له علي درهم قبله درهم او بعده درهم او قبله درهم او بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم يجب دينا **قوله** عندي الف يكون وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشيء عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي

لف دينا يثبت **قوله** كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى انه تجوز وتغليب لا ضرورة في حمل كلام الله عليه **قوله** ان للشرط اي التعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة فقط اي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما اذا ومتى فتدخل في امر على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة **قوله** فيقع في آخر الحيوة اي حيوة الزوج او الزوجة لانهما لو داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل بها فلا ميراث لها وان دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل هو في الجزء الاخير من حيوة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالمتكلم لدى الشرط قلنا هو امر حكمي فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطليق ويكتفي بوجود ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال جنونه فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق بموتها لان التطليق ممكن ما لم تمت والعجز انما تحقق بالموت وح لا يتصور الوقوع قلنا بل تحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك **قوله** واذا عند الكوفيين يستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون اسما

التوضيح

لانه لا يدل على اللزوم
كلمات الشرط
ان للشرط فقط فتدخل
في امر على خطر الوجود
فان قال ان لم اطلقك
فانت طالق فالشرط
وهو عدم الطلاق في
يتحقق عند الموت
فيقع في آخر الحيوة
واذا عند الكوفيين
يجيء للظرف

فيما هو قطعي الوجود كقوله ؛ واذا الكون كرهته اودعى لها ؛ واذا يحاس
الحيس يدعى جندب ؛ الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر
يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول
مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع
ويكون استعماله في امر على خطر الوجود كقوله ؛ واستغن ما اغناك
ربك بالغنى ؛ واذا تصبك خصاصة فتحمل ؛ اي ان تصبك
فقر ومسكنة فاظهر الغنى في نفسك بالتزين وتكلف الجميل
او كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا قال الشاعر ؛ قد كنت
قدما مثريا متمولا ؛ متجملا متعففا مترئيا ؛ فالان صحت وقد عدمت
تجملي ؛ متجملا متعففا مترئيا ؛ اي كنت ذا ثروة و سلفة وديانة
فصرت الان آكل شحم مذاب وشارب عفافة اي بقية ما في
الضرع من اللبن وذا دين وفي كلام فخر الاسلام وغيره ان اذا
ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعي و
جوابه ظاهر عند علماء المعاني لان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك
تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة وهي ههنا التنبيه على ان شيمة الزمان
رد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابته المكروه كانه امر
لا يشك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيامن من
مفاجاة المكروه اذ لا مفاجاة مع العلم بانه سيصيبه البتة بل المفاجاة
انما هي عند الغفلة وعند البصريين اذا حقيقة في الظرف يضاف

وعند البصريين
حقيقة في الظرف

الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولذا منع المحققون كونه حالا من الليل لانه يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجي بخروجك بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه للكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمنة فجزم الفعل باذا لا يجوز الا في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتي ان والى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشايع مستفيض لا يقال ففي استعمالها في الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة و المجاز لانا نقول هي لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن للشرط مثل الذي ياتيني وكان حيثني

وقد يجيئ للشرط بلا سقوط معنى الظرف :-

ودخوله في امر كائن منتظر لا محالة :-

ومتى للظرف خاصة

فيقع باول سكوت

في متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم يطلق فيه :-

فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي ولا تنافي ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل في غير الوقت اصلا واما ما يقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء في الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض **قوله** ودخوله اي دخول اذا انما يكون لامر كائن متحقق في الحال مثل قوله ع واذا تكون كريهة أُدعى لها عند نزول الحادثة او امر منتظر لا محالة اي امر يقطع بتحققه في الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فهي تقلب الماضي الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال وما توهم من دخوله لامر كائن فانما هو من جهة انه قد يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية كما استعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون **قوله** ومتى للظرف خاصة بمعنى انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرفية بمنزلة ان كما جاء ذلك في اذا في قوله اذا اصبتك خصاصة على ما ذهب اليه والا فلا نزاع في ان متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر : متى تاته تعشو الى ضوء ناره * تجد خير نار عندها خير موقد * والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وقوع

في بيت شاذ جاز ما للفعل المضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه **قوله** فعنده اذا مثل متى في انه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان في التمحض للشرطية على ما جوزه الكوفيون **قوله** فاحتاج ابو حنيفة الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر الحيوة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشية في المجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع الطلاق بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقي نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراء المجلس بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت ففي اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه ان التقييد بالمجلس في طلقي نفسك انما يثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت صار راجعا الى اصله شاملا للازمنة واذا قرن باذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشية في جميع الازمنة

التوضيح الوقوع في الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان وتمسك في صورة ... اذا شئت لا ... الطلاق تعلق في الحال ... فلا ينقطع تعلقه بالمشية وان حمل على متى لا ... في الحال ... بالشك

التوضيح
وان قال اذا اي ان قال اذا لم اطلقك فانت طالق فعندهما كمتى وكقوله متى لم اطلقك انت طالق حتى يقع بالسكوت كما في اذا شئت فانه كمتى لا يتقيد بالمجلس وقال اما طلقي نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس وطلقي نفسك ان شئت فانه يتقيد بالمجلس ... وعندهما لا كلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا لم اطلقك انت طالق كما ان اذا حمل على متى بالاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت وعند ابي حنيفة كان ... فلهذا لم اطلقك انت طالق عند ابي حنيفة هو كقوله ان لم اطلقك انت طالق فاحتاج ابو حنيفة الى الفرق والفرق انه لما جاء الظرف والشرط وقع الشك في مسئلتنا في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وتمسه في انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك اي لما جاء اذا بمعنى متى وبمعنى ان ففي قوله اذا لم اطلقك انت طالق ان حمل على متى يقع في الحال وان حمل على ان يقع عند الموت فوقع الشك في

قوله وكيف للسوال قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو راى الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح به التعليق الا اذا ضمت اليها ما نحو كيفما تصنع اصنع فالحق انها من الكلمات التي يبحث عنها في هذا المقام من غير ان يكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اى السوال عن الحال خاصة لكن لا خفاء في انها لم تبق في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق رجعيا تريدين ام بائنا على قصد السوال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق باية كيفية شئت فانه من كلام المرء انها في الاصل بمنزلة اى الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام اى حال شئت فاستعيرت لاى الموصولة والجامع الابهام على معنى انت طالق باية كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى فلان كيف يصنع اى الى حال صنعة وعلى هذين الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع الخافض قوله اما العتق فلا كيفية له لقائل ان يقول

وكيف للسوال عن الحال فان استقام اى السوال عن الحال وجواب ان يغفرت اى بقصد او يحمل على السوال عن الحال والا بطلت اى وان لم يستقم السوال عن الحال بتعلل كلمة كيف ويحنث فيمتن في انت حر كيف شئت الا يستقيم السوال عن الحال فيبقى بقوله انت حر ويطل كيف شئت واعلم ان كلمة كيف في مثل قوله انت حر كيف شئت او انت طالق كيف شئت ليست للسوال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها انت حر او انت طالق باية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو ان يصح معنى الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية وهي ان يكون رجعيا او بائنا ا هـ

واما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم معنى الكيفية ا هـ

انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط في مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عند ابي حنيفة ولا مشية له وعندهما لا يعتق ما لم يشاء في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند ابي حنيفة قوله وتطلق في انت طالق كيف شئت اي تقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشية بعده وان كانت مدخولة فالكيفية مفوضة اليها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففي العتق وغير المدخولة لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي المدخولة يكون التفويض اليها بان تجعلها بائنة او ثلثا ووجه هذا التفويض ان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير بائنا بمضي العدة وقد يكون واحدا فيصير ثلثا بضم اثنين اليه وحينئذ تصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك في الجملة جاز التفويض الى مشيتها واما تفويض الاصل في نحو طلقي نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلقي وكيف تفيد تفويض الاوصاف وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى

التوضيح

بصدر الكلام ... وتطلق في انت طا[لق] كيف شئت وتبقى الكيفية اي كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة مفوضة اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان تتفقا فذاك والا فرجعية وهذا لانه لما فوض الكيفية اليها فان لم ينو الزوج اعتبر مشيتها وان نوى الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي وعندهما يتعلق الاصل ايضا اي في انت طالق كيف شئت يتعلق الاصل اي وقوع الطلاق ايضا بمشيتها ...

ولم يقبل الاشارة اي ما لا يكون من قبيل المحسوسات

كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ الآية انه انكار الاصل لكفر با انكار احواله ضرورة انه لا ينفك من حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح و غيرها فحاله واصله سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا يفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل واما ما ظنه المصنف من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر اما اولا فلان لا وجه لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا ويمكن دفعهما بان الكلام في التصرفات التي هي اعراض غير محسوسة واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الآخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الآخر بها سواء قام احدهما بالآخر او قام بشيء آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والمعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية ودفعه ان الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلقت جميع الكيفيات بالمشية لزم تعلقه بها ضرورة قوله فصل قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان لحكمهما فالصريح لا يحتاج الى النية يعني ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرد حتى لو اراد ان يقول

فحاله واصله سواء الظن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس حالا في الثاني بل كلاهما حالان في الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا والآخر بكونه فرعا وحال الكيفية مختلف فيه لا نقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به بل لا يوجد الاصل بدون الفرع بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الآخر.

فصل في الصريح والكناية.

الصریح لا یحتاج الی النیة والکنایة تحتاج الیها ۔ ولاستتارها لا یثبت بها ما یندرئ بالشبهات فلا یحد بالتعریض نحو لست انا بزان قالوا ۔ والکنایات الطلاق تطلق علیها مجازا لان معانیها غیر مستترة لکن الابهام فیما یتصل بها کالبائن ۔

سبحان الله تجری علی لسانه انت طالق او انت حر یقع الطلاق او العتاق نعم لو اراد ان انت طالق رفع بحقیقة القید یصدق دیانة لا قضاء والکنایة تحتاج الی النیة او ما یقوم مقامها من دلالة الحال لیزول ما فیهما من استتار المراد والتردد فیه **قوله** ولاستتارها ای لخفاء المراد بالکنایة وقصورها فی البیان لا یثبت بها ما یندرئ بالشبهات فلا یجب حد القذف الا اذا صرح بنسبته الی الزنا مثل زنیت او انت زان او جامعت فلانة او واقعتها او وطیتها وکذا اذا اقر علی نفسه بما یوجب الحد لا یجب الحد ما لم یصرح به فلا یحد بالتعریض وهو ان یذکر شیئا لیدل به علی شیء لم یذکره کما یقال المحتاج للمحتاج الیه جئت لاسلم علیک ولانظر الی وجهک الکریم وحقیقته امالة الکلام الی عرض ای جانب یدل علی المقصود فاذا قال انا لست بزان تعریضا بان المخاطب زان لا یجب الحد لان التعریض نوع من الکنایة قد یکون مسوقا لموصوف غیر مذکور کما تقول فی عرض من یؤذی المسلمین المسلم من سلم المسلمون من لسانه ویده توصلا بذلک الی نفی الاسلام عن المؤذی **قوله** وکنایات الطلاق مثل انت بائن انت بتة بتلة انت حرام یطلق علیها

لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل واحد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرلها لفظ الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل ويتعين البينونة من وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف اذ لقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراده المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فهم كيف ولا يمكن التوصل اليه الا بالبيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد منه سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال

التوضيح

مثلا فانه مبهم في انها بائنة عن اي شيء عن النكاح او عن غيره فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها بما يستتر منه المراد والمراد المستتر ههنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق اعلم ان علمائنا رحمهم الله تعالى لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله انت بائن وامثاله بناء على ان موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية هي ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي.

منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد استتار المراد فلذا قال المصـ انهم لو فسروا الكناية بما فسرها علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقريره ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذى هو الطلاق فتطلق المرأة على صفة البينونة ولا يكون انت بائن بمنزلة انت طالق على ما هو شان المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد فى الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه واما على قول من يكتفي فى الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا ينافى ذلك لا يقال اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم والبائن ليس بلازم مساو لجواز ان يكون الطلاق رجعيا ولا ملزوم له لان البينونة قد تكون من غير وصلة النكاح لانا نقول المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشئ ورديفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او دلالة حال او نحو ذلك وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له فى الكناية

التوضيح

كما فى انت طالق فاجاب مشايخنا بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكرنا فى المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام هو البينونة وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم ولو فسروها بتفسير علماء البيان يثبت المدعى وهو البينونة ولا يحتاج فى الجواب الى هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ كناية بطريق المجاز فههنا قال بتفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف لانها عندهم ان يذكر لفظ ويقصد معناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالبائن معناه ثم ينتقل منه بنية الى الطلاق -

فتطلق على صفة البينونة لا انه الا في الطلاق يتصل بهذا بقوله فيراد بالبائن معناه الا في اعتدي فانه يقع به الرجعي وهو استثناء من قوله فتطلق على صفة البينونة لانه يحتمل ما يعد من الاقراء فاذا نوى اقتضى الطلاق ان كان بعد الدخول وان كان قبله يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب

فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة وكثير الرماد كناية عن كونه مضيافا فلا يجب ثبوت طول النجاد وكثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شيء آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه الاستتار **قوله** الا في اعتدي اي تطلق بصفة البينونة في الكنايات الا في اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعي وظاهر كلامه ان هذه الالفاظ الثلثة كنايات بتفسير علماء البيان بناء على انه اريد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا انه لا دلالة في معانيها على البينونة بخلاف لفظة بائن وحرام وبتة وبتلة وبيان اللزوم ان قوله اعتدي يحتمل عدي الدراهم او الدنانير او نعم الله تعالى عليك او ما يعد من الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى ما يعد من الاقراء ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق وتصحيحا للامر والضرورة ترتفع بالثابت واحد رجعي فلا يصار الى الزائد وفي هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكناية قد يكون لازما متقدما على ما هو المعتبر

ويرد عليه ان السبب انما يطلق على السبب الا السبب مقصودا منه

في الاقتضاء هذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها واما اذا

قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء وارادة حقيقة

الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق الغير المدخول بها

لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق

اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب

الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقي اذ لا يقع به الطلاق ولا عن

انت طالق او طلقتك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة و

الحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية ولما

لم يجز ذلك جعل مجازا واما بتفسير علماء الاصول فهو كناية على

التقديرين لاستتار المراد به ثم اورد على التعبير عن الطلاق

بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه

مشروط بكون السبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلته

علة غائية فيتحقق اصالة على ما مر في باب المجاز وههنا ان

لشيء المقصود من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الشرط في

اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق

الاتصال من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب

ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق

لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث

حرمة المصاهرة وارتداد الزوج ونحوه وقد يقال اعتدي من

التوضيح

وههنا السبب ليس كذلك

وكذا استبرئي رحمك

يعين هذا الدليل او الدليل الذي ذكرنا لكن يحتمل انه امرها باستبراء الرحم لتتزوج زوجا آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر

وكذا انت واحدة لانه يحتمل الطلاق فاذا نوى يقع بها الرجعي ولا تبين لعدم دلالة على البينونة

التقسيم الثالث

في ظهور المعنى وخفائه اللفظ

باب الاضمار اى طلقتك فاعتدى او اعتدى لاني طلقتك ففي المدخولة يثبت الطلاق عملا بنيته ويجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق بنيته ولا يجب العدة **قوله** وكذا اى مثل اعتدى استبرئي لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل لانه يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد وان يكون للتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدى آتية ههنا **قوله** وكذا انت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال او متفردة عندي ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على انه وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة في الصور الثلث فيقع الرجعي ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد **قوله** التقسيم الثالث للفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له اولا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل اولا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل سواء احتمل النسخ

٣٤٨

اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه

ثم ان زاد الوضوح

بان سيق له الكلام

يسمى نصا ثم ان زاد

حتى سد باب التاويل والتخصيص

اولا وفى المحكم عدم احتمال شئ من ذلك وهذا موافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا للظاهر بنحو يا ايها الناس اتقوا ربكم ونحو الزانية والزانى فاجلدوا والسارق والسارقة فيكون الاربعة اقساما متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود والصدق لان المشهور بين المتاخرين انها اقسام متباينة وانه يشترط فى الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذى يجعل ظاهرا فيه وفى النص احتمال التخصيص والتاويل اى احدهما والا فلا يكون شئ من الخاص نصا وفى المفسر احتمال النسخ وسيجيئ من كلام المص ما يدل على هذا قوله ثم ان زاد الوضوح اى بصيغة الوضوح دون الضمير اى ثم ان زاد الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور فى عبارة القوم فى النص والمفسر والمحكم دون الظهور قوله بان سيق له الكلام دال على ان زيادة الوضوح فى النص هو بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شئ وسوقه له شئ آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشئ رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد قوله حتى سد باب التاويل من اوليت الشئ صرفته ورجعته وهو اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب على الظن

سمي مفسرا
ثم ان زاد حتى سد باب
احتمال النسخ ايضا

من المعنى له والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا حرم التفسير بالراى دون التاويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبل الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا **قوله** ثم ان زاد اى الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص والتاويل والمراد نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل فى زمن الوحى نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض سمي محكما من احكمت الشئ اتقنته وبناء محكم مامون من الانتقاض وقيل من احكمته فلانا منعته فالمحكم ممتنع من التخصيص والتاويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام فى المحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وانه اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تاكيد وتابيد يرفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم انه بين وجه زيادة الوضوح فى النص وهو انه يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يبينه فى المفسر والمحكم لانه يكون بوجوه متعلقة به [illegible] كان [illegible] وفى نفسه ثم الاحتمال التاويل ثم النسخ بوصفه قابلا [illegible] قاطع [illegible] التاويل او اقترن به ما يمنع

التخصيص او يفيد الدوام والتابيد **قوله** كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص واشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا لانه مسوق للتفريق بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم اورد مثالا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع اى انكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلثا ثلثا واربعا واربعا فان قوله انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب لانه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلث ورباع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين احدهما ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة جديدة اولى لانه يتوقف على كون هذه الآية متاخرة عن تلك وثانيهما ان الامر اذا ورد بشيء مقيد بقيد ولم يكن للشيء وجب الحمل لاثبات القيد كقوله عليه السلام بيعوا سواء بسواء وهذا يوافق ما قرره ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفي فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله عليه السلام

كقوله تعالى واحل البيع وحرم الربوا ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا نص في التفرقة بينهما اى بين البيع والربوا لانه في جواب الكفار حين قالوا انما البيع مثل الربوا وقوله تعالى مثنى وثلث ورباع ظاهر في الحل نص في العدد لان الحل قد علم من غير هذه الآية ... بشيء مقيد ولا يكون واجبا ... والقصد اثبات هذا القيد ... والحكم قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم

ادوا عن كل حر وعبد الحديث **قوله النظيران الاولان**

اورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شئ عليم ووجه فى التمثيل بهما نظر لانه ان اشترط فى المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتابيد كما فى قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة فليس فى قوله تعالى والله بكل شئ عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى فى نفسه مما لا يحتمل التبديل او لم يشترط بشئ من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ فى المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله تعالى فسجد والا فالاقسام الاربعة متحققة فى هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر فى العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ الحق لا يتصور الا فى كلام دال على حكم للقطع بان

التوضيح

وقوله عليه الصلوة والسلام الجهاد ماض الى يوم القيامة — النظيران الاولان انما هما للمفسر والمحكم مما اورده فى كتب الاصول وفى التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم بان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران هما قوله تعالى فسجد الملئكة الخ وقوله تعالى ان الله على كل شئ عليم فى ذلك سواء لا يحتمل ان اراد قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس فى الآيتين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وان اراد بحسب محل الكلام واحد او اعم من كل منهما فكل منهما محكم لان الاخبار بسجود الملئكة لا يقبل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله تعالى لا يقبله فلا حسن هذا لو زاد مثالين فى المحكم ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم

التوضيح

فقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ فكونه محكما باعتبار ان قوله عليه الصلوة والسلام والجهاد ماض الى يوم القيامة محكم لان قوله الى يوم القيامة سد لباب النسخ

والكل يوجب الحكم نعم الا انه يظهر التفاوت

لا معنى للنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر فى المفسر احتمال النسخ فلا بد ان يكون كلاما مفيدا للحكم واعترض ايضا بان قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون الا ابليس مثال المفسر مع ان استثناء ابليس منه فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس كان من الجن ورد بان الاصل فى الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملئكة على سبيل التغليب وهو باب واسع فى العربية ولهذا تناوله الامر فى قوله تعالى واذ قلنا للملئكة اسجدوا لآدم بل الجواب ما مر من ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل ان قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحى فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال فى زمن الوحى واما بعده فلا شئ من القرآن يحتمل النسخ ومثله يسمى محكما لغيره بشمل الظاهر والمفسر والمحكم **قوله** والكل اى الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم اى يثبته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين ورد بانه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير ناشئ يعضده دليل **قوله** الا انه يظهر

عند التعارض ولما
تحقق قلت خفي لعارض
يسمى خفيا
وان خفي لنفسه فان
ادرك عقلا فمشكل
او لا بل نقلا فمجمل
او لا اصلا
فمتشابه كالخفي كآية
السرقة خفية
في حق النباش والطرار
لاختصاصهما باسم
آخر يعرفان به

التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى اولى واحرى وان فيه جمعا بين الدليلين لحمل غيره مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ماوراء ذلكم ظاهر في حل مافوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضؤ لكل صلوة نص في مدلوله يحتمل التاويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضؤ لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به **قوله** واذا خفي اي المراد من اللفظ فخفاءه اما لنفس اللفظ او لعارض الثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل او لا الاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك بالنقل او لا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثاني متشابها فهذه الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل ماخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يميزه والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهمه فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاءه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر

التوضيح

ويكان الخفاء لمزية
يثبت فيه الحكم والتخلف
الى والتشكل بالعرض
فسمي هو وان كنتم جنبا
فاطهروا فان غسل ظاهر
البدن واجب وغسل
باطنه ساقط فيه
الا اشكال في الغم
باطن من وجه حتى
لا يفسد الصوم بابتلاع
الطريق وظاهر من وجه
حتى لا يفسد بدخول
شيء في الفم فاعتبرنا
الوجهين فالحق بالظاهر
في الطهارة الكبرى حتى
وجب غسله في
الجنابة وبالباطن
في الصغرى
الحدث الاصغر
وهذا اولى من العكس
لان قوله تعالى وان
كنتم جنبا فاطهروا
بالتشديد يدل على
التكلف والمبالغة لا قوله
فاغسلوا وجوهكم
او لاستعارة بديعية
نحو قوارير من فضة
فقوله او لاستعارة
عطف على قوله بالتعرض
ام التعرض في المعنى
اشكل هذا بسبب الاستعارة
وان القارورة تكون من
زجاج لا من الفضة
فالمراد به صفاء
الفضة و زجاج

قوله ان كان الخفاء اى خفاء اللفظ فيما خفى فيه لمزية له على ماهو الظاهر فيه فى المعنى الذى تعلق به الحكم يثبت فى حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل ياخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت فى معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان لنقصان فى ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص فى معنى السرقة لعدم الحافظة بالموق فلا يقطع قوله وهذا اى الحاق باطن الفم بالظاهر فى الغسل حتى يجب غسله وبالباطن فى الوضوء حتى لا يجب اولى من العكس لان التطهير وهو صيغة مبالغة يدل على التكلف والمبالغة فى التطهير وذلك فى غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الطهارة الكبرى فهى بالتخفيف اليق وترك المبالغة فيها ارفق واما داخل العين فايصال الماء اليه يورث العمى فلحق بالباطن فى الطهارة دفعا للحرج فان قيل معنى التطهير معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه فى حق داخل الفم والانف كاية السرقة فى الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفى لا المشكل قلنا لا نسلم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتامل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهير غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتامل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه قوله او لاستعارة عطف

على قوله لغموض في المعنى كقوله تعالى واكواب كانت قواريرا قواريرا من فضة واى تكونت من فضة وهى مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا يكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة **قوله** والمجمل وهو ما خفى المراد منه بنفس اللفظ لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعانى المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا **قوله** والمتشابه وهو ما خفى بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء لحروف يجب ان يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئة وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف ولان الحرف يطلق على الكلمة **قوله** وكاليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجى وجواز الروية بالعين وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى المتنزه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه يعتقد حقيته ولا يدرك كيفيته وبعضهم جعل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضا واليد عن القدرة

الشرح
وما اطلع على المراد منه
والمجمل كالية الربا فانه
الا يدلنا على حرمة الربوا
مجمل لان الربوا في اللغة
هو الفضل وليس كل
فضل حراما بالاجماع
ولا يعلم ان المراد اى
فضل حتى جاء قوله عليه
السلام الحديث بيان النبى عليه الصلوة
والسلام الربوا في الاشياء
الستة يحتاج بعده
الى الطلب والتامل
ليعرف علة الربوا والحكم
في غير الاشياء الستة
والمتشابه كالمقطعات
في اوائل السور
واليد والوجه

لو جعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا تعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة لله تعالى بانها صفات كمال في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تعالى فيكون الكيفية مجهولة لا يدرى دركها والجواب ان ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق وقد يقال التستر عمن هو اهل للروية والكرامة يكون من عيب ونقصان في المستتر والله تعالى منتزه عن ذلك فيجب ان يكون مرئيا ويجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع الروية او لغاية العظمة كما قيل ولا ستر الا هيبة وجلال والحق انه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا انه لا يدرى درك الكيفية فيكون من المتشابه لا يقال ان الروية لا تحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه لانا نقول الكلام في الروية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام **قوله** وحكم الخفي الطلب اى الفكر القليل لينال المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان وحكم المشكل التامل اى التكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في المشكل اكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا لتصييره المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث

التوضيح

وحكمها
وحكم الخفي الطلب
والمشكل الطلب ثم التامل
والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التامل
ان احتيج اليهما كما في
الربوا وللمتشابه التوقف
وحكم المتشابه التوقف
فهذه من باب السعة في
معرفة حاملية محمل تفسير
على رمقرمقة الرواية
والحكم ... في ...
... قرية الوقف
على الا الله في قوله تعالى
وما يعلم تاويله الا الله
والراسخون في العلم يقولون
آمنا فبعض الصحابة
يوقف على الا الله
ووقفوا لا زما
... ان ... وقف
... الا ... الراسخون
غير عالمين بالمتشابهات
وهو مذهب علمائنا
وهذا الذي ينظم القرآن
حيث جعل تبع ...
حظ الراسخين والاقرار
بحقيقة مع العجز عن
... حظ الراسخين
وهو المفهوم من قوله تعالى
آمنا به كل من عند ربنا
اى سواء علمنا او لم نعلم
... هذا المقام

الوارد في الاشياء الستة ولذا قال عند خرج النبي عليه السلام من
الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فيحتاج الى طلب بضبط الاوصاف
الصالحة للعلية ثم تيامل لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك
وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء
على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تاويل المتشابه لا يعلمه
غير الله ويحتمل الوجهين على قراءة الوقف على والراسخون في العلم
الدالة على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه الاول انه اليق بالنظم
لانه لما ذكر ان من القرآن محكما ومتشابها جعل الناظرين فيه فرقتين
الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم اى الثابتين المستقيمين
الذين لا يتهيأ استزلالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين
بقوله فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء
الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك
حظ الراسخين بقوله والراسخون في العلم يقولون آمنا به اى
نصدق بحقيته سواء علمناه او لم نعلمه هو من عند الله تعالى و
ايضا نظرا لانه لا يخفى على الراسخين في العربية انه لو قصد ذلك
لكان الاليق بالنظم ان يقولوا اما الراسخون في العلم والثاني انه
على ذلك المذهب اى مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون
تاويل المتشابه عطفا للراسخين على الله وتركا للوقف على الله يكون
يقولون كلاما مبتداء موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدا اى

هم يقولون والحذف خلاف الاصل و هكذا صرح جار الله في الكشاف
والمفصل بتقدير المبتداء في جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر
لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف
ابتداء والا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعني
الراسخين لعدم الالتباس **قوله** فكما تلي ه لما ذهب بعضهم
الى ان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم
وان جاز عقلا فهو بعيد جدا و تخصيص الحال اعني يقولون
بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكها بين المعطوف والمعطوف عليه
اهون من الخطاب بما لا يفهم اصلا ولا تناقض في حصر الحكم على
معطوف عليه ومعطوف بمعنى انفرادهما بذلك دون غيرهما مثل
ما جاءني الا زيد وعمرو اى ابكر و اشار الى الجواب بان
فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن
ابتلاءه بالامر بطلب العلم لمن له ضرب من الجهل لان نعلم
غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف
الجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من
الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بوجهين اذ البلوى في
ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعمهما
جدوى اى نفعا لانه اشق فثوابه اكثر فان قيل ما من آية الا
وقد تكلم العلماء في تاويله من غير نكير من احد وهذا كالاجماع

على عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب
السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في ارائهم الباطلة
اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لتاويلهم وبيانا لفساد
تاويلهم وفيه نظر لان ذلك كان في القرآن الاول والثاني حتى
نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن
عباس رضي الله تعالى عنه انه كان يقول الراسخون في العلم
يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد يقال ان التوقف
انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في
تاويله ظاهرا لا حقيقة وهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين في الحق
عن هذا لا يختص المتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه
بحر لا ينقضي عجائبه ولا ينتهي غرائبه فاني للبشر الغوص على
لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا قيل انه معجز بحسب
المعنى ايضا **قوله** مسئلة ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست
كما ينبغي والاشبه انه اعتراض لما ذكرنا من ان اللفظ يفيد
القطع وجواب عنه تقرير الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على
امور ظنية والمبني على الظن لا يفيد اليقين اما الثاني فظ واما
الاول فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني
المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات التراكيب والصرف
لمعرفة هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك

٣٥٠

مسئلة قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والصرف

وعدم الاشتراك
المجاز والاضمار والنقل
الى ان يكون منقولا من
الموضوع له الى معنى
آخر

والمجاز اذ لا دلالة على تعيين المقصود مع احتمال شئ من ذلك و الامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الآحاد والا فعلى التواتر وكلاهما منتف واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى انه لا معنى لابتناء عدم المجاز او عدم المعارض العقلى على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لا شئ منها بقطعى فالدليل المذكور لا يفيده لانا لا نم ان الامور المذكورة ظنية فى كل دليل لفظى وقوله فى الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نم عدم التواتر فى الكل فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى الارض والسماء ونحوهما كقاعدة رفع الفاعل وصرفا كقاعدة ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز ان يؤلف منها دليل لفظى وقوله فى العدميات لان مبناها على الاستقراء قلنا ممنوع بل مبناها على ان الاشتراك و المجاز وغيرهما من الامور التى يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام فى خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة

على ان الاصل هو المراد به وح يعلم قطعا ان الاصل هو المراد به
والا لزم بطلان فائدة التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم بمعانى
المخاطبات ولوازمها وبطلان كون التواتر قطعيا لانه خبر انضم
اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهى بلوغ رواته حدا يمتنع
تواطؤهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعى الدلالة
على ان معناه هو المراد به لم يكن المتواتر قطعيا **قوله** وقد اورد
في مثاله هذا على تقرير ثبوته يصلح مثالا لمجرد التقديم للتقديم
القادح في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم و
التاخير ليس كما ينبغى لانهما معا شرط واحد لا يتصور افتراقهما
قوله كيف يكون من قبيل كلونى البراغيث ان قيل هو باعتبار
التقديم لا يخرج عن هذا القبيل لان اكلونى البراغيث يحتمل
التقديم على ان يشبه البراغيث فى شرة نكايتها بالعقلاء فيستعمل
الواو ضمير الجمع لها قلت المراد بقبيل كلونى البراغيث اللغة الضعيفة
التى يؤتى فيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان من العقلاء
او مشبها بهم او لم يكن كذلك والآية باعتبار التقديم والتاخير
يخرج من هذا القبيل **قوله** والمعارض اه اشترط عدم المعارض
العقلى لان النقلى يقبل التاويل بخلاف العقلى ولانه فرع
العقلى لاحتياجه اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل
لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل

قوله ومن ادعى اورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم ان لا شيء من التركيبات اي الادلة اللفظية مفيد للقطع بمدلوله تقريره لان القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لانه انما ثبت بالتركيب الخبري وانكار ذلك ان كان مقرونا بمغلطة وجدلية منخوف فسفسطة وهي في الاصل الحكمة المموهة يستعمل في اقامة الادلة على ما لم تحققه بالضرورة والا فهو عناد اي انكار للضروري وكلاهما بعد وفيه نظر لجواز ان لا نم انه انكار للمتواترات لان كون كل خبر ظنيا لا ينافي افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجماعهم على الكذب قوله كالمحكم اي كالعلم الحاصل من المحكم فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية الدالة على عدم ارادة خلاف الاصل قوله التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروها في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فهو الاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المص ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له وجزءه

التوضيح

ومنها ان الاشياء من التركيبات يفيد القطع بمدلوله فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد وهو السفسطة والعناد ... في خلاف الا عند عدم القرينة ... ايضا قد يعلم بالقرائن القطعية ان الاصل هو المراد ... القطعية ... واعلم ان العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين ... القطع ... احتمال ... كالمحكم والمتواتر ... ما يقطع ... الدليل ... كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمانينة ...

التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى ... الموضوع له ... عبارة ان سيق الكلام له ... اشارة ... ما يتوقف عليه ... الحكم ... دلالة ... اقتضاء ...

او لازمه المتاخر او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون مسوق الكلام له فيسمى دلالته عليه عبارة والا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة اى وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص والا فلا دلالة اصلا والتمسك بمثله فاسد والاقسام المذكورة صفة الدلالة ويحصل باعتبارها تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة ولما ذكرنا من تفسير الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم ومأخوذ من امثلتهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كلا من الموضوع له وجزءه ولازمه المتاخر ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن ولما كان مقتضى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام نفس الموضوع له جزئه ولازمه المتاخر اورد امثلة اخرى تتميما للسوق توضيحا له ولم يذكر بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه وههنا ابحاث الاول ان كلام القوم مشعر بان معنى السوق ههنا ما ذكر في النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح به

الحاصل ان ما يفهم من النظم ان كان الكلام مسوقا له وهو ما ذكر في الامثلة الواردة في تمثيل الدلالات ان ثبوت النص دلالة على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتاخر واشارته النص لا يدل على امر من هذه الثلاثة ان لم يكن مسوقا له والحاصل ان ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم يجب ان يكون ثابتا بالنظم ويكون مسوق الكلام له والحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون مسوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية سيق لايجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب والمعنى الاول هو ايجاب سهم من الغنيمة لهم عين الموضوع له وقد جعلوه مسوقا فيه فيكون عين الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثاني وهو زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا

قوله وهذا ما ذكره في التنقيح الاولى ان الحكم بجزء الاشتراك قال ان في هذا ما ظاهره ... [illegible]

في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا انه عبارة في اللازم المتأخر وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلا والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزائد في الربوا وفي كلام بعض الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد في آية النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن الغرض اتمام معنى آخر كاباحة النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون امرا من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا الثاني ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزءه ولا لازمه فدلالة النظم عليه وثبوته به ممنوع للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في الثلث ولا خفاء في ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل وهذا اشترط في فهمه العلم بالوضع ليثبت ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم

لا يفهم كثير من الماهرين في الصناعة الحكم في المنطوق احاطتها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة و غير ذلك مما لا يحصى فاشتراط فهم كل احد ممن يعرف اللغة لهذا الحكم لا يجعلها لا صحة لها لاصلا الاولى ان يحتج بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهمه البعض لم يتحقق الدلالة فاسئل ان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهمه كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كانفراد الاب بالانفاق واستحقاق اجر الرضاع عن الثلث ونحو ذلك ولهذا خفي اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا او غير بين ولهذا يجري فيه الوضوح والخفاء و معنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فلذا شرطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل **قوله** وانما جعلوا الخ اي انما جعلوا اللزوم

التوضيح

التعريف مشتمل ... الى الموضوع له والى اجزائه والى اللوازم الآخر وانما قيد اللزوم بالمتأخر لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم تضمنا ... وانما جعلنا كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالة الملزوم على المتأخر كالمعلول على علته فان الاولى ... دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا ... النص المثبت للعلة مثبت للمعلول بخلاف النص المثبت للمعلول فغير مثبت للعلة التي هي اصل بالنسبة الى معلول ... يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول.

... المعنى الذي ... الموضوع له ... اشارة الى ... السببية الالتزامية ... بالنظر ... الاول ... في الموضوع له ... اشارة الى ... في الموضوع له ... وهو الافراد ... الاولاد وايضا الى جزئه ... النسب ... الكل ... الى آخر ... للمتعلم ... الفاظه ... على ... فقال ... امرأتي طالق ... ثلثا ... تقضيه فالمعنى الموضوع له طلاق ... وقد سبق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق ... فيكون ... المشار الى الموضوع له هو طلاق الكل ايضا اشارة الى الجزء الآخر وهو طلاق هذه ... وايضا اشارة الى لازم الموضوع له ... لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ... سبق الازم المتأخر ...

المتاخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير
ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى
اللازم المتاخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم
نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت اولا فيصح
الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى
ان كل علة تدل على معلوله كالشمس على الضوء والنار على
الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علة بشرط
مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء
فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار او القمر و
المطرد لكليته اقوى من غير المطرد فاعتبر وجعل نفس النظم
الدال على الملزوم دالا على اللازم المتاخر ولم يعتبر غير المطرد فلم
يجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم وايضا
مثبت العلة مثبت المعلول لكونه تبعا ومثبت المعلول ليس
بمثبت للعلة لكونها اصلا بل الدال مثبت المعلول قد يكون
لنفس العلة واذا كان كذلك فيحسن ان يقال المعلول كاللازم
المتاخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم ولا يحسن
ان يقال العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول
كالملزوم **قوله** للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذي القربى
وما عطف عليه في قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من

التوضيح

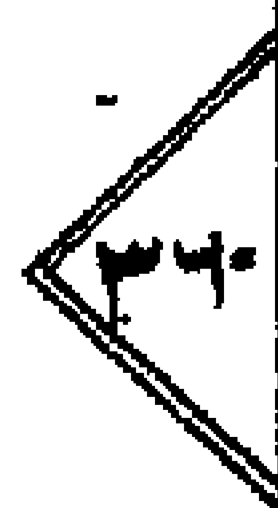
تبين من هذا الايضاح ... العبارة والاشارة والاقتضاء ... دلالة النص ... على الحكم في شيء ... على الحكم في غير ... فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق ... الاجل ذلك المعنى ... دلالة النص ... على حرمة الضرب والشتم ... يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق وهو التأفيف لاجله ووجه ... او جزءه ... المتقدم عليه عبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شيء من ذلك فان وجد فيه هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجله فدلالة النص والا ... يفهم ... من يعرف ... يفهم ... دون ... الا ...

اهل القرى الآية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف و
حقيقة الفقر بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبُعد اليد عن المال
ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا ففي اطلاق الفقراء عليهم مع
كونهم ذوي ديار واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوه
في دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز
فان قيل هو استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع
اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة ان الله تعالى لن يجعل للكافرين
على المومنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينة
اضافة الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك اجيب بان
الاصل الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل عن انفس المومنين
حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم واضافة الديار
والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة
وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل
وههنا بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد
من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت
والانتفاء لا حالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في
السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤل وقولنا خلقت هذا الرجل
ابوه طفلا يتيما حقيقة مع ان القتيل حالة التكلم بهذا الكلام قتيل
حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل له اللفظ

التوضيح

من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذى خلفه ابوه
طفلا حقيقة وقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز
مع ان الرجل حال اكرامه ليس بطفل والقتيل حال استحقاق
قاتله سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال حقيقة
لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم
السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة من اى
قسم من الاقسام الثلثة قلت جعل الاسم من قبيل جزء الموضوع له
لان عدم ملك ما خلفوا فى دار الحرب جزء من معنى الفقر
وهو عدم ملك شئ ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو
زوال ملكهم عما خلفوا لا انه جزء لعدم ملكهم شيئا ما بل لازم
متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر و
عدم ملك شئ ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون
لازما متاخرا قوله فان اراده اى الوالد استيجار الوالدة المطلقة
للرضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة
لان مثل قوله بالمعروف انما يقال فى مجهول القدر والصفة
وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوت استغناء اجرها عن التقدير
يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبنى
على ان هذه الجهالة لا يفضى الى المنازعة لانهم لا يمنعون فى
العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولامر الكسوة

لان الولد فى جبرها لا باشارة النص لانه ليس ثابت بنفس النظم لان الضمير فى رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات قوله لان الاطعام جعل الغير طاعما اى آكلا لان حقيقة طعمت الطعام اكلته والهمزة للتعدية الى المفعول الثانى اى جعلته آكلا واما نحو اطعمتك هذا الطعام فانما كان هبة وتمليكا بقرينة الحال لانه لم يجعل طاعما قالوا والضابط انه اذا ذكر المفعول الثانى فهو للتمليك والا فللاباحة هذا والمذكور فى كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما اى آكلا ليس فى وسع العبد قوله والحق به اى بالاطعام التمليك يعنى كان ينبغى ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهى كثيرة وحقيقة الاطعام لا يكفى الا لحاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها اى مقام حوائج المساكين كلها يعنى مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى واذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم فى الاطعام الجمع بين الحقيقة وهى الاباحة والمجاز وهو التمليك قوله فوجب ان يصير العين كفارة فان قلت الكفارة لا يكون عينا لانها عبادة وفى الحقيقة اسم للفعل الذى يكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل اى اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة



وعند الشافعى لا يجوز الا بالتمليك كما فى الكسوة
لان الاطعام جعل الغير طاعما لا جعله مالكا
والحق به التمليك
دلالة لان المقصود
قضاء حوائجهم
هى كثيرة فاقيم التمليك
مقامها ولا كذلك
فى الكسوة ولا يكون
اصل فى الكسوة الا
لان الكسوة بالكسر الثوب
فوجب ان يصير العين
كفارة

أو التمليك قلت نعم الا أن الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك في تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة تصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فان قلت المذكور في كفارة الاطعام انما هو العين لان قوله تعالى من اوسط ما تطعمون بدل من اطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف او كسوتهم عطفا على محل من اوسط لا على اطعام فيلزم ان يشترط في الطعام ايضا التمليك قلت يحتمل ان يكون وصفا لمحذوف اي طعاما من اوسط على انه مفعول ثان لاطعام او نصب بتقدير اعني ولا يحتاج مع احتمال فان قلت البدل راجح لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقرير ومؤديا الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يكثر مخالفة الاصل اعني جعل الكفارة عينا لا معنى ويصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين ويفتقر الى التقدير اي طعام من اوسط ما تطعمون ويقع لفظ اطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف اعني عشرة مساكين ادخل في القصد من بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق بقرينة العرف فجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا

عن القانون ولهذا يجعل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين
لا الى اهليكم وينبغي في العطف اتحاد جهة الاعراب فينبغي ان تكون
كسوتهم في موقع البدل من اطعام ولا خفاء في انه فلط لا مساغ
له في فصيح الكلام اذ لا تحصل الملابسة المصححة لبدل الاشتمال
بمجرد اضافتهما الى شيء واحد كما اذا قلنا اعجبني ثوب زيد كتابه
ومررت بفرسه حماره قوله على ان الاباحة الخ جواب عما
ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر
بمعنى الالباس لا اسم للثوب ومن امثلة الاشارة قوله تعالى
ثم اتموا الصيام الى الليل قالوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار
لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدأ الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية
بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة
كان موجب ذلك وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا
عملا بالسنة وصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط
قال الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر الخباز السمرقندي هو الذي تمسك
بالآية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول امر الله تعالى بالصيام
بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط واية ينبغي ان يوجد الامساك
الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من الليل متصلا
ليصير المامور ممتثلا ولن يكون الامساك صوما شرعيا بدون
النية فلا بد منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان

التوضيح
لا ردهم لهم على المنفعة
على ان الاباحة في الطعام
تتم المقصود او سلمنا
ان الكسوة بالكسر مصدر
لكن الاباحة في الطعام
وهي انما كانوا على الطعام
المبيح يتم بها المقصود
دون اعارة الثوب
بل هي ان يلبسها على ملك
المبيح فاته لا يتم به
المقصود.

٣٧٢

تتصل به او حكما بان تحصل فى الليل و تجعل باقية الى الآن

قوله وتسمى فحوى الخطاب اى معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه اى مما تنسمت من مراده بما تكلم و قد تسمى لحن الخطاب فى مفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ فى حكم المسكوت موافق لمدلوله فى حكم المنطوق اثباتا و نفيا و يقابله مفهوم المخالفة **قوله** و كالكفارة نبه بالمثالين على ان الثابت بدلالة النص قد يكون حدا كحرمة الضرب من حرمة التافيف و قد يكون نظيرا كوجوب الكفارة بالوقاع على المرأة الا انه يرد عليه ان الشافعى مع علو طبقته فى اللغة لم يفهم ان الكفارة باعتبار الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول شئ من الحشفة فى جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هى الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهى مختصة بالرجل ولهذا سكت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم عن وجوبها على امرأة فى الحديث الوارد فى قصة الاعرابى فان قيل البيان فى جانبه بيان فى جانبها الا ترى كيف وقع اختلاف حد العسيف فان الحد فى جانبه كان الجلد وفى جانبها الرجم اجيب بانه مبنى على تحقق السبب فى جانبها وهو ممنوع **قوله**

بل اولى اى ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل و الشرب

ذكر وجوب الحد فى اللواطة بدلالة النص

اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانها تحوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لا سيما بالنهار لالف النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفى هذا تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحد فان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالآدمى اشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثانى ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاولى ترد على العبادة لبقائها عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة انما تبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم عند ورود النقيض لامتناع الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابى هلكت واهلكت الرابع ان تناهى غلبة الجوع تبيح الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهى غلبة الشبق اجيب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنا عامدا تجب الكفارة لوجود الافساد ولو زنى ناسيا لا تجب لعدم الفساد وكذا تجب فى الاكل لهذا الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو اكل طعامه عامدا تجب ولو اكل طعام غيره ناسيا لا تجب وعن الثانى ان الصوم هو الامساك عن شهوتى البطن والفرج فالوقاع ايضا نقيضه وعن الثالث ان فساد

صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة تجب الكفارة وعن الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع نعم تناهي الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة **قوله** فان المعنى الذي يفهم فيه اي في ذلك النص الوارد في الزنا ان وجوب الحد بسببه موجود في اللواطة حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار ونحوه فوجوب الحد في اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس وللخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين باللغة **قوله** لكنا نقول حاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى بل مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب **قوله** لان ولد الزنا هالك حكما لانه لا يجب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك ولهذا لا يجوز الاقدام على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل ينتقض بزنى الخصي والزنا بالعجوز العقيم التي لا زوج لها مع انه لا يتحقق هلاك البشر وافساد الفراش قلنا المراد تحقق ذلك

التوضيح

ونعني الزنا

فان المعنى الذي يفهم

قضاء الشهوة بسفح

الماء في محل محرم مشتهى

وهذا موجود في اللواطة

بل زيادة لانها في الحرمة

وسفح الماء فوقه اي فوق

الزنا ... في الحرمة ...

فوجب الحد في اللواطة

... في سفح الماء

... على وجه لا يحل منه

الولد ... مثله

لكنا نقول الزنا ... اكمل

في سفح الماء والشهوة

لان فيه هلاك البشر

لان ولد الزنا هالك

وفيه افساد الفراش

... لا زوج لانه

...

...

...

بسببه ... واشتباه

النسب واما تضييع

... في اللواطة

... في الحرمة

في جنس الزنا قوله والشهوة فيه اي في الزنا من الطرفين لميلان طبعهما اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنا اغلب وجودا واسرع حصولا فيكون الى الزاجر احوج وهذا بيان كون الزنا اكمل في الشهوة من اللواطة بمحل اللواطة وان شارك محل الزنا في اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فتكون شهوة الطباع السليمة فيها اقل قوله والترجيح بالحرمة غير نافع ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا في الحرمة وسفح الماء ومثله في الشهوة فرده ببيان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادته في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما لا تزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة عن الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تنتهي بالتخليل مع انه لا يجب به الحد قوله لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين فحمل على المعنى الثاني وهو ان لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل المثقل بطريق الدلالة

التوضيح

لانه ترجح بالحرل والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجوده اي وجود الزنا منه والترجيح بالحرمة غير نافع اي ترجيح اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد لان بعض الاجزاء يزداد بعض المعاني اي المعاني المختصة بالزنا وهي اهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب الحد كالبول مثلا وكوجوب القصاص بالمثقل عطف على دلالة لقوله عليه السلام لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين احدهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف والثاني ان لا قود الا بسبب القتل بالسيف فان المعنى الذي يفهم منه حال من الضمير في الجرح الكامل عن حرمة النفس متعلق بالجزاء والانتقامات فتعدى من القطع من القطع يقال سيف قطيف اي قاطع

التوضيح

الا ان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجارح او غيره بل الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهمه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية الانسانية ظاهرا اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اي بازهاق الروح وافساد الطبائع الاربع فانه ح اي عند نقض البنية ظاهرا وباطنا يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي هي البخار اللطيف الذي يتكون من الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقواما للحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الانسانية التي لا تفنى بخراب البدن فتكون تلك الجناية اكمل من الجناية بدون القصد كالقتل الخطاء او بنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او باطنا فقط كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص بها ليقع كمال الجزاء في مقابلة كمال الجناية **قوله** فيجب ان يكون سببها اي سبب الكفارة دائرا بين الخطر والاباحة لتضاف العقوبة الى الخطر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر ففي القتل الخطاء معنى الاباحة من جهة الرمي الى الصيد او كافر ومعنى الخطر من جهة

ترك تشبيت واصابة الانسان المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى
الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم
اسم الله تعالى ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب والدائر بين
الحظر والاباحة يكون صغيرة فتمحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله
تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس
فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله عليه السلام
الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان
كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فان المراد بما بينهن هو
الصغائر بقرينة اذا اجتنبت الكبائر
فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر
الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله تعالى بدليل
قطعي هو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل
فينبغي ان لا تجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في نهار رمضان
قلنا انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة
من حيث انه تناول شئ يقضى به الشهوة قوله فان قيل

التوضيح
بقية المباحث
هذا
قيل يجب ان يكون سببا
دائرا بين الحظر والاباحة
كالقتل بالمثقل
فان اليمين معقودة
والكذب حرام فاما
العمد والغموس
فكبيرة محضة وهي
لا تمحوها العبادة
وهي تمحو الصغائر
لا الكبائر وقال الله تعالى
ان الحسنات يذهبن
السيئات
فان قيل ينبغي ان
تجب في القتل
بالمثقل لانه حرام
محض
هذا
اشكال
على قوله يجب
ان يكون سببا دائرا
بين الحظر والاباحة
فان القتل بالمثقل
حرام محض فيجب
ان لا تجب الكفارة
قلنا فيه شبهة
الخطا اي في القتل
بالمثقل شبهة
الخطا فانه ليس
بآلة القتل وهي
اي الكفارة مما يحتاط
في اثباته فتجب
بشبهة السبب
والسبب القتل
الخطا فان قيل ينبغي
ان تجب اذا قتل
مستامنا عمدا فان
الشبهة قائمة -

حاصل السوال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجبت
به الكفارة عند ابي حنيفة وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطأ
من جهة ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتاديب وفي
التاديب جهة من الاباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادات
كما تكفي لدرء العقوبات وحاصل السوال الثاني المطالبة بالفرق
بين قتل المعصوم بالمثقل و قتل المستامن بالسيف حيث
وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان
الشبهة وحاصل الجواب ان الشبهة انما توثر في اثبات الشيء
واسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذالك الشيء والقصاص
مقابل للفعل من جهة وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة
في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة
لتتميم القدرة الناقصة فيدخل في فعل العبد وتصير الشبهة
فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستامن
فان دمه لا يماثل دم المسلم في العصمة لانه حربي متمكن من الرجوع
الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه
لان الزواجر اجزية الافعال فتثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل
بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستامن **قوله** والثابت بدلالة
النص اعلم ان الثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت
بالنظم وفي القطعية عند الاكثر الا انه عند التعارض تقدم العبارة

على الاشارة فلكان القصد بالسوق كقوله عليه الصلوة والسلام
في النساء انهن ناقصات عقل ودين فقيل وما نقصان
دينهن فقال اتمكث احديهن في قعر بيتها شطر عمرها اي
نصف عمرها لا تصوم وتصلي الحديث سيق لبيان نقصان
دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو
معارض بما روى انه عليه الصلوة والسلام قال اقل الحيض ثلثة
ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح فان قيل لا معارضة
لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر
اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبا وربعها ايام الحيض في الاغلب
فاستوى النصفان في الصوم والصلوة وتركهما اجيب بان
الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى
سبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبا
مشترك بين الرجال والنساء لا يصلح سبب النقصان دينهن
ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا
مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة و
لهذا سميت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس واما
في قبول التخصيص فلا مماثلة لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا
الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه يقبله صرح بذلك
الامام شمس الائمة السرخسي قوله الا عند التعارض فان الثا

٣٧٥

التحقيق
بقية [illegible]
اسم القتل المطلق كامل
متجهة الخطر عقوبة من
حيث الفعل فاعتبر
فيما هو جزاء الفعل من
كل الوجوه وهو الكفارة
حتى وجبت الكفارة
فيه ولا اعتبر تمامه
جزاء الفعل من وجه
وهو نقصان من وجه ثم
عن القصاص شبهة و
تبين ان الشبهة
ما تثبت الكفارة وتسقط
القصاص وان [illegible]
القصاص من وجه
جزاء المحل ومن وجه
آخر جزاء الفعل اما
الاول فلقوله
تعالى
النفس بالنفس
وكونه حقا للاولياء
المقتول بنا على هذا و
اما الثاني فلانه شرع
ليكون زاجرا عن [illegible]
بتيان الى الرجال زواجر
كالحدود والكفارات
[illegible] اجزية الافعال
و وجوب القصاص
على الجماعة بالواحد
دليل على تصير الفعل
والثابت بدلالة النص
المثل في حكم التخصيص
كالثابت بالعبارة و
الاشارة -
الا عند التعارض

التوضيح
وهو فوق القياس
لا المعنى في القياس
... لا الدلالة ...

بالعبارة او الاشارة مقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم و
المعنى اللغوى وفى الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن
المعارض مثاله ثبوت الكفارة فى القتل العمد
بدلالة النص الوارد فى الخطاء فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون
اشارة الى نفى الكفارة فرجحت على دلالة النص فان قيل المراد
جزاؤه الأخروى والا لكان فيه اشارة الى نفى القصاص قلت القصاص
جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من
كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه قوله وهو
اى الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان معنى
الذى يفهم ان الحكم فى المنطوق لاجله يدرك فى القياس بالرأى
والاجتهاد وفى دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعانى
فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفى التعليل اشارة الى انه لا يقتصر
على القياس المنصوص العلة والى ان دلالة النص مغايرة
للقياس الشرعى وقد يستدل على ذلك بوجوه احدها ان الاصل
فى القياس الشرعى ان لا يكون جزأ من الفرع اجماعا وههنا قد يكون
كما لو قال لعبده لا تعطه زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما
فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو
الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهى غير داخلة فيما فوقها بصفة

٣٧١

الاجماع قلنا لو سلم فذلك المتعرف القياس بل الاجماع الثاني ان دلالة
النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد يفهم معنى التعليل
اف التضربه ولا تنقصوا علم شرعية القياس اولا وسوا شرع القياس اولا الغالتا ان
النافين للقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من
الحاق فرع باصل لعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه
حرمة التافيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه
قياس جلى قطعى وهذا النزاع لفظى قوله فيثبت بعموم على
كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة فان حكمها يستند الى
النظم وتنتفى عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحدود والقصاص
وهى اختلال المعنى الذى يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في
طريق الثبوت للاجماع على انها تثبت بخبر الواحد مثال ذلك
اثبات الرجم بدلالة نص ورد فى ماعز للقطع بانه انما رجم
بالزنا في حالة الاحصان قوله ولا يثبت ذا اى ما يندرئ بالشبهات
بالقياس الذى معناه مدرك بالراى دون اللغة لما فيه من
الشبهة الدارئة للحدود بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة
فانه بمنزلة النص قوله واعلم ان في بعض المسائل يعني
انه تابع القوم فى ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفى بعضها
نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل لان
المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأيا فهو من قبيل القياس

الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة النص قوله واما المقتضى بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عنى بالف ومقتضاه هو البيع اذ ان الاعتاق الرجل عبد يكون الغير وقيامه يتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك ههنا هو البيع بقرينة قوله عنى بالف فيكون البيع لازما متقدما لمعنى هذا الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان الانسب ما ان يقول نحو اما الاقتضاء فكما فى هذا المثال والمراد باللزوم ههنا اعم من الشرعى والعقلى البين وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على المعنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل واسئل القرية و مثل قيل المقتضى زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن فى ثبت وبهذا الاعتبار جاز تنكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط يتقدم المشروط لا محالة ففهم منه ان المقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك فخر الاسلام حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص يشترط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم قوله فصار كانه قال بع عبدك عنى بالف وكن وكيلى فى الاعتاق قيل هذا التقرير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج

المتن

ركن وكيل ... بالاعتاق ... فيثبت اولا البيع بقدر الضرورة ولا يكون ... كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه اى لا يجب ان يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما يحتمل السقوط لا يجب له الثبوت فقال ابو يوسف هذا الفرع ... بالمرء انه لا يثبت شروطه وقال اعتق عبدك عني بغير شيء ثم يعتق عن الآمر ... ويستغنى الهبة عن القبض و ... هو شرطها كما يستغنى البيع هنا عن القبول ... كما قلنا يسقط ... ما يحتمل السقوط و القبول مما يحتمل ... القبول باللسان ... البيع ما يحتمل ... كما في التعاطي ... لا القبض

اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر وكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البزدوي من ان الآمر كانه قال اشتريه منك فاعتقه عني بامر المامور حين قال اعتقه فكانه قال بعته منك فاعتقه عنك فلم يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه يجعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني او وكيلا لا صلة للبيع على ما توهم اذ لا يقال بعته عنك بل منك وعلى التحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا مني بالف

قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة اى مع اركانه وشرائطه الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الروية والعيب نعم يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام **قوله** لا القبض اى لا يحتمل القبض في الهبة السقوط بحال اذ لا توجد هبة توجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المامور دون الآمر وانما قيد بالقبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال اعتقه عني بالف دينار ورطل من الخمر لان القبض

التوضيح
اى فى الجملة
ولا عموم للمقتضى اى
اذا كان المعنى المقتضى
معنى عقلها اى اذا اثبت
ان يثبت جميع الا...

ليس بشرط اصلى فى البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يحصل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلى لا يسقط الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوى بثبوته فى ضمن العتق قوله ولا عموم للمقتضى هى لفظ اسم الفعل اى اللازم المتقدم الذى اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلى بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعموم المقتضى الى الشافعى وتحقيق ذلك ان المقتضى على لفظ اسم الفاعل عندهم ما يتوقف صدقه او صحته عقلا او شرعا او لغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عندهم بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء فى افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم من صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه

ويبتنى الخلاف فيما اذا قال والله لا اكل او ان اكلت فعبدى حر فعند الشافعى يجوز نية طعام دون طعام تخصيصا للعام اعنى النكرة الواقعة فى سياق النفى او الشرط لان المعنى لا اكل طعاما وعند ابى حنيفة لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص والخلاف فى شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند ابى حنيفة ما ذكر لانه لا ينقض اصلا لكنه مبنى على وجود الحلف عليه فى كل صورة لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسيره واما على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهى على المقتضى فتكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار الماكول **قوله** فان قيل تقرير السوال سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوى اكلا دون اكل على ان يكون العموم فى الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة فى سياق النفى بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا آكل اكلا فانه يصدق فى نية اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة اى فى ضمن الفعل وهو الذى يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة فى الفعل على الفرد

يدل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل
التخصيص بخلاف المصدر فى نحو لا آكل اكلا فانه عام اتفاقا
وفيه نظر لان المصدر ههنا للتاكيد والتاكيد تقوية مدلول
الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا
بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او للمرة وايضا ذكر
فى الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدى حر ونوى السفر
خاصة صدق ديانة ووجهه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر
وهو نكرة فى موضع النفى لان الشرط فى معنى النفى فيعم فيقبل
التخصيص **قوله** فالدلالة اى دلالة لا آكل على انه لا يوجد
منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لا تثبت ضرورة
تصحيح لنفى ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد ثبتت
الماهية فى ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ليس
باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار
ان نفى فرد مبهم يقتضى نفى جميع الافراد ضرورة **قوله**
فان قيل الخ تقرير السؤال ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء
وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص يقتضى سابقية
العموم فللمقتضى عموم وتقرير الجواب انا لا نسلم انه تخصيص
بل ارادة لاحد مفهومى المشترك او احد نوعى الجنس بقرينة كونه
الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من

السكنى وهي المكث في مكان على سبيل الاستقرار والدوام فهو فعل يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار انما يكون الاتصال في توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا في اصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد منهما اولا ولهذا يحصل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت او دار دون دار لانه يودي الى عموم المقتضى قوله وقد غيرت ما كان في نسخة الاصل قوله ومما يتصل بذلك الى قوله فيجري في العموم والخصوص مقتصرا على قوله ولذلك قلنا اقتداء بفخر الاسلام وفاخره لتقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة قوله ولذلك قلنا انه قد وقعت في باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند ابي حنيفة نية الثلث في البعض منها مثل طلقي نفسك دون البعض مثل انت طالق وطلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا صحت نية الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفي طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان

٣٧٩

فقالوا انما يصح العاقبة لان المساكنة تدوم ونحوها... السكنى وهي المكث... الساكنة الكاملة هي التي يكونان في بيت... وقد غيرت عبارة المتن بالتقديم والتأخير هكذا اقتداء بالامام... ولذلك قلنا... طالق وطلقتك ونوى الثلث لم تصح... طلقي نفسك ونوى الثلث صحت لان المصدر الذي ثبت من الكلام... فيكون ثابتا اقتضاء... بخلاف طلقي نفسك فانه يصح نية الثلث لان معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل طريق اللغة فيكون ملفوظا كسائر اسماء الاجناس على ما يأتي

انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اى الطلاق الثابت بطريق الانشاء عن الرجل امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصدق انت طالق دون طلقتك فانه صريح فى الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هى على مصدر ماض لا على مصدر حادث فى الحال فكان ينبغى ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق فى الزمان الماضى الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اى طلاقا من قبل المتكلم فى الحال وجعله انشاء للتطليق فصار دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقى نفسك فانه مختصر من افعلى فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت فى ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق فى المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت فى قوله كل ان المصدر الثابت فى ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان

مذكورا نحو طلقي طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا
فانه لا دلالة على العموم كيف وهو نكرة في الاثبات فان
قلت فمن اين صحت نية الثلث قلت من جهة ان
الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع
من حيث هو المجموع اعني الطلقات الثلث لانه المجموع
في باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الجنس
على ما شرحه الله فان قيل فلم لا تجوز نية الثلث في المقتضى
بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ
والمقتضى ليس بلفظ وهذا لا ينافي ابتناءه على عدم عموم المقتضى
ايضا نظرا الى انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق
الاقتضاء قد اريد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى
عموم المقتضى ولهذا قال المصنف واذا كان الطلاق ثابتا
اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان
نية الثلث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد
اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص و
يرد على المصنف انه فسر عدم عموم المقتضى بانه لا يجب
اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافي الجواز اعني
صحة نية الثلث قوله فان قيل هذه معارضة تقريرها
ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت

الذي يثبت من المتقدم

وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعة لاثبات هذه المعاني
فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا
بقوله انت طالق فيكون متاخرا لا متقدما فيكون ثابتا تبعا
لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلث
لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع
في مثل اعتق عبدك عني بالف لا يثبت بهذا اللفظ
بل بقول المامور اعتقته لانا نقول معنى التقدم انه
يجب ان يعتبر اولا ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر
البيع من الآمر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا
لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا ليصح
الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من
قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام
فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول انه ليس معنى
كون هذه الالفاظ انشاء في الشرع انها نقلت عن معنى
الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون
مدلولاتها الحقيقة ذلك بل معناه انها صيغ يتوقف صحة
مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم
فيعتبر الشرع ايقاعها من جهة بطريق الاقتضاء تصحيحا
لهذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور لم تكن ثابتة وقد ثبتت

بهذا النوع من الكلام يسمى انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا
حتى لو أمكن انهمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول
للمطلقة والمنكوحة احداكما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر
للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية
مثل بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى
للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيهما خاصية الاخبار اعني
احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطية من يحكم عليهما
باحدهما وايضا لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل
التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر وايضا يقطع كل
احد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية انت طالق بالفرق بين
ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن
الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء
ظاهر ولهذا تحاشى المصنف عن التصريح بكونها اخبارا
لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف
على كون الصيغة خبرا والا فهو ثابت بالعبارة قطعا الثاني
ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمرأة و
ليس بمتعد في ذاته بل بتعدد ملزومه اعني التطليق
الذي هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء
فلا يصح نية الثلث فيه فلا يصح فيما ينبني تعدده عليه قال

كيف يكون ثنا

وهذا الوجه مذكور في الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لأن صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة للمرأة لا لطلاق هو تطليق هذه عبارته ولا يخفى انه لا يزيد على ما ذكرنا لأن الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا تصح نية الثلث فيه وهذا لا يرفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي هو وصف الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لأن مثل انت طالق وطلقتك في الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة للزوج متاخرا عنه ثابتا به بطريق العبارة فتصح نية الثلث فيه ولا مدفع لذلك الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضي سابقية الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور في الهداية المنقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحت فيه نية الثلث اتفاقا واجاب بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد بالطلاق التطليق على التاويل المذكور في الكتاب في لا يخفى

بعد على ان تاويل انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق ليس مابعد من ذلك فيصح نية الثلث لا يقال صحة نية الثلث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقف ذلك على نية الثلث لزم الدور لانا نقول المتوقف على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لا يقال الجواب الثانى ليس ان الطلاق الذى هو صفة المرأة لا يتعدد ولا يصح نية الثلث فيه اصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه الا بتبعية التطليق وح لا يرد النقض لانا نقول التطليق الذى يقبل التعدد لذاته ثابت فى انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما فى انت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلث فى الطلاق مبنيا على صحته فى التطليق لما صحت ههنا وهو النقض ولا يندفع الا بما ذكره المصنف قوله لان المقتضى فى اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون مقتضى لا يكون

التوضيح

هو صفة المرأة تجمعة ويدل على التطليق الذى هو صفة الرجل اقتضاء فالذى هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد فى ذاته وانما التعدد فى التطليق حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد ما لزمه اى الذى هو صفة المرأة فلا تصح فيه نية الثلاث واما الذى هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلث ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الجواب مذكور فى الهداية والجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتك والثانى مخصوص بانت طالق وانا اقول انت طالق طلاقا او انت الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلث وفيه على الجواب الثانى مشكل لان الجواب الثانى هو ان الطلاق الذى هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث وفى قوله انت طالق طلاقا الاشكال ان طلاقا هو صفة المرأة فينبغى ان لا يصح فيه نية الثلث مع انه يصح فاقول ان ما عنى ان المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدرا لفعل محذوف تقديره انت طالق لانى طلقتك تطليقا او ان قوله انت الطلاق وكذا ايضا انت ذو وقع عليك التطليق الثلاث واما الجواب الاول فلا يرد عليه هذا الاشكال لانه لم يقل ان الطلاق الذى هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث فوجه ما نقصد الطلاق فيه ظاهر فيصح فيه نية الثلث وان كان صفة المرأة قوله كما في اسماء الاجناس

قوله لما اذا كان كالملفوظ شرط جوابه قوله البدل على العدد
بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان
كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس قوله قلنا نعم
يعني ان صحة نية الثلث في انت بائن ليست مبنية على
عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد معنى المشترك او
احد نوعي الجنس في باب المقتضى وهو جائز وذلك ان
البينونة قد تطلق على الخفيفة وهي القاطعة للحل الثابت
للتزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لحل المحلية بان
لا تبقى المرأة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البينونة
موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا
بينهما لفظا والا لكان جنسا لهما قوله لكن لا يصح فيه اي
في المقتضى نية عدد معين فيه اي كائن في المقتضى و
هذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بانه لا يصح نية عدد
معين في المقتضى لا على وجه العموم ولا على انه مجاز
قوله لانه لا يتصور فيهما اي في النوعين الا الاقل المتيقن

التوضيح

لا عموم له وهي الثلاث وهي جنس بالنسبة اليهما ونية احدهما
صحيحة في المقتضى وكذلك نية احد النوعين الا انه لا يراد بنية
لا يمكن اجتماعهما معا فاذا اراد ينوي احدهما لكن لا يصح فيه نية عدد معين قيد اذا لا عدد في المقتضى
ولا يراد انه على الافراد صدقا لان المقتضي ثابت ضرورة والضرورة في العدد المعين فثبت ما تقدر به الضرورة
وهو الادنى المتيقن والاكثر لا في النوعين لانه لا يتصور فيهما الا الاقل المتيقن لان الادنى لا تكون الا بعد
ولا يراد به نية احد النوعين وايضا لا تصح نية المجاز في المقتضى كنية ثلاث تطليقات في انت طالق
طلاقا بناء على انها واحد اعتبارية كما ذكرنا وقوله لا كثرة الطلاق فانه لا اشتراك فيه اقوامه

التوضيح
اي بالاولى كالملفوظ
لكنه اسم جنس وهو
لا يدل على العدد بل
على الواحد بالتوحيد
...
ملفوظ لا يدل على العدد
بل على الواحد حقيقة
او اعتبارا في ما ... في
الفصل الذي ... فيه
الامر الدال على العموم و
التكرار ان الطلاق ... لا
يتناول الواحد الحقيقي
يمكن ان يراد به الواحد
الاعتباري ولهذا
حيث هو الجنس جوز
في الطلاق هو الثلاث و
قوله فان قيل ثبت
البينونة ... ثلاث
... ثلاث
في انت ...
وتقريره الحكم ...
المصدر الذي ثبت ...
المتكلم اقتضاء امر شرعي
اي لا ... فيكون ثابتا
اقتضاء ... نية
الثلاث ... ثبوت
البينونة من الحكم ... انت
بائن امر شرعي
فينبغي ان لا يصح فيه نية
الثلاث وقوله
قلنا نعم لكن البينونة
... الا
... البينونة ...
الا اقتضاء ولكن
من حيث هو الجنس
مشتركة ... و
هي التي يمكن ...
...

٣٨٥

يشكل بما قالوا انه اذا لم ينو شيئا تعين الادنى اى لخفيفة لانه

المتيقن قوله لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وانما يتوهم

ذلك فى الرجعى من جهة انه لا يثبت فى الحال حكم الطلاق

الذى هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة

وجعله بائنا ولا ازالة لحال الحلية لتوقفها على انضمام

الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشئ لعدم ثبوت

شرائطه ليس رفعا له قوله وما يتصل وجه اتصال

المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين

جعلوه من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق

منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا او عقلا او لغة وبعضهم

فرقوا بان المحذوف مفهوم يتغير اثباته المنطوق والمقتضى

مفهوم لا يغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور

يجرى فيه ما يناسبه من العموم والخصوص وتكون دلالته

على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وفيه بحث

لانه ان اريد بوجه الفرق بين المقتضى والمحذوف وجوب

التغير وعدمه فلا تغير فى مثل قوله تعالى فانفجرت اى فضرب

فانفجرت وقوله تعالى حكاية فارسلون يوسف ايها الصديق

اى ارسلوه فاتاه وقال يا ايها الصديق ومثل

هذا كثير فى المحذوف وان اريد ان عدم التغير لازم فى المقتضى

بل يختلف بحسب المحذوف فقط ولا يمكن ان يقال ان الطلاق يتفرع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا.

وقوله وما يتصل به اى بالمقتضى هو المحذوف واعلم انه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ولا يعرفون الفرق بينهما فيطلقون احدهما بحكم الآخر ويغلطون فى كثير من الاحكام وان توهم متوهم ان المحذوف ... قسما ... من العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء ... الحصر فى الاربعة ... [illegible] ... عبارتنا بالمقتضى ... على المعنى فى موضعه ... اللفظ ما حقيقة او ... قصدا ... فرق ... لغة فانه ... حكم المنطوق فيكون المحذوف منطوقا ... على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف ... على معناه ... الاربعة ... على الاوجه ... اللفظ بسبب آخر

٣٨٦

وليس بلازم في المحذوف لم يتميز المحذوف الذي لا تغير فيه عن المقتضي **قوله** فصل قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم الموافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اي غير المذكور موافقا للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا له فيه وشرط المفهوم المخالفة الشرائط التي اوردها المصنف ههنا وقالوا في آخر ذكر الشرائط او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمراد حصر الشرائط في المعدودات وسكت عن تعميمها ليتمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة والشرط بايراد صور توجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكره ان شاء الله تعالى **قوله** ان لا يظهر اولوية ولا مساواته حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اي مفهوم الموافقة او بالقياس يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اي بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولى و

التوضيح
فليست من باب دلالة اللفظ على المعنى
فصل اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق وشرطه ... وشرط مفهوم المخالفة عند القائلين به ان لا يظهر اولويته اي اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته اي مساواة المسكوت عنه للمنطوق في الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة اللفظ الذي ورد في المنطوق او بقياسه عليه ولا يخرج اي المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لا يقال لا تحرم لانه انما وصفن بكونهن في حجورهم لان سكوتهم مخرج العادة على العادة جرت بكون ...

يحتمل ان يكون الثبوت بدلالة نص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد والقياس اذا توقفت بناء على ان دلالة النص لا تتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في اللائط بدلالة النص في ما عرف فيه قوله والا يلزم الكفر والكذب في قول من قال محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيد موجود يعني يلزم الامران في كل من القولين لان الاول يدل ان غير محمد صلى الله عليه وسلم ليس برسول وهو كذب وكفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود البارى تعالى والمصنف خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضي للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد رسول الله عليه السلام ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا فحينئذ لا يتحقق مفهوم القلب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة في جميع النصوص قوله والاجماع العلماء يعني ان القول بمفهوم القلب يؤدي الى نفي

التوضيح

...ل بالاكسال... ان دفق الذكر قبل الانزال عند لا يدل والا يلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيد موجود ... اي ان دل على نفي الحكم ... لا يلزم الكفر في ... محمد رسول الله صلى الله عليه

المجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص
عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لان الفرع ان تناوله
الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم
يتناوله فقط دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه
فلا يجوز اثباته بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص
وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة
اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط
مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل ايضا بان
النص لم يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه
وضع للايجاب فلان لا يتناول غيره لنفي الحكم عنه مع
انه لم يوضع للنفي اولى وبان ما يكون موثرا في اثبات
شئ لا يكون موثرا في اثبات ضده ورد كلاهما بانه لم لا يجوز
ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل بالمنطوق ونفيه
عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات شئ في محل واثبات
ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق
عين النزاع بل يتناوله نفيا لا اثباتا قوله وهو اي اللام
للاستغراق بمعنى ان جميع افراد غسل الجنابة ناشية
عن وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة
والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس

قوله ومنه تخصيص الشيء بالصفة اي نقص شيوعه
وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشيء مما يطلق على ما له
تلك الصفة وعلى غيره فيتقيد بالوصف ليقتصر على الدلالة
على ما له تلك الصفة دون القسم الآخر ولهذا قد يعبر عن
ذلك بتعليق الحكم باحدى صفتي الذات واستدل على
دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه
الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح مثل الانسان
الطويل لا يطير واجاب بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة
التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة
الكلية وفيه نظر لان مرادهم ان كثيرا من اهل اللغة
قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صورة جزئية والغرض من
المثال التنبيه على ان كل صورة تخلو عن فائدة اخرى يفهم
عرفا منه اهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون انه لغة
لما فهموه الثاني ان الحمل على ثبات المذكور ونفي غيره اكثر
فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثر الفائدة مما يرجح المصير
لكونه مرادا لغرض العقلاء فان قيل يتوقف دلالة على
النفي عن الغير على تكثر الفائدة اذ به تثبت وتكثر الفائدة
انما يحصل بدلالة على النفي عن الغير وذلك دور اجيب
بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثر الفائدة عقلا وهو لا يعلم

التوضيح
ومنه اي من مفهوم المخالفة ... وهي ان تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي رحمه الله تعالى او نعرف تخصيص الشيء مبتدا ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدا محذوف اي وهو الراجع الى تخصيص الشيء وقوله عما عداه اي ما عدا ذلك الوصف والمراد نفي الحكم عن ذلك الشيء بدون ذلك الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات حصر الحل بالفتيات المؤمنات ... الفتيات اي الاماء غير المؤمنات ... في قوله الانسان الطويل لا يطير ... الفهم منه ... ولهذا يستقبح ... الاستقباح ... الطيران ... الطويل لانه يقال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبح ... فعلم ان الاستقباح ... لانه يفهم منه ان غير الطويل يطير

انه لو دل كثرت الفائدة لا تكثر الفائدة عنيا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثر الفائدة عنيا لا عقلا اى حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وثانيها ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكره لظهوره الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الأخر واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص كلام احاد البلغاء بشيء من غير فائدة مرجحة فكلام الله تعالى ورسوله اجدر وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان لا فائدة في اللفظ سواه تعين ان يكون مرادا وههنا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل الكلام ولا يقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت عنه على المنصوص لانا نقول محل القياس ليس محل المفهوم المخالف لما مر والرابع ان تعليق الحكم بالشيء المذكور وصفته مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة **قوله** وعندنا لا يدل

موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر فان قيل هذا استدلال

على اثبات مذهبه بابطال ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون
موجها قلت اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت شيء في
المطلوب منع ذلك ونفيه كفى في المطلوب رد ما ذكره الخصم
من الادلة لان الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل وانما
سكت عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره المص يصلح ان
يجعل دليلا على مذهبه كما نبينه ان شاء الله تعالى فان
قلت اول شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية والمساواة
على ما صرح به المصنف ايضا فكيف ادعى ثمه حصر موجبات
التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه قلت لان
ظهور الاولوية والمساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا انه
ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى **قوله** نحو وما من
دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف
ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم
والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين
السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه
الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب
المفتاح ذكر في الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر
لبيان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنسين
والى تقريرهما يعني ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة

فاذا اشعر بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القضية انما هو الى الجنس لا الى الفرد والمعنى الذى حمل عليه المصنف كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس حقيقة الخصوصية بعيد لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لا سيما مع ان الاستغراقية قطعية فى العموم والاستغراق فى الخصوص اصلا باجماع اهل اللغة **قوله** فلم يوجد الجزم تقريره الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفى ما عداه مشروطة بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف انما قيل لزم انتفاء المشروط انما اما الاشتراط فظاهر واما انتفاء الشرط فانما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا فى كلام الله تعالى وكلام رسول الله عليه السلام فانه يجوز ان يكون لكلمة واحدة منها فوائد كثيرة يعجز عن ادراكها العقلاء واذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء جميع سوى الدلالة على نفى الحكم عما عداه نظرا ما او لا فلان ما نقل من انهم حصروا موجبات التخصيص فى الاربعة المذكورة وفى نفى الحكم عما عداه سهو ظاهر بما ذكر فى اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا يخرج مخرج الاغلب والسؤال ولا حادثة ولا تقدير جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر وتعرض جواب مع علم نفى

الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى اصلا واما ثانيا فلان الوصف للكشف او المدح او الذم او التاكيد ليس من التخصيص بالوصف في شئ لما عرفت فكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة وانما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص اي نقص لشيوع وتقليل الاشتراك واما ثالثا فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شئ من الموجبات بعد التامل والتفحص **قوله** فقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح يعني بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء الكل لجواز ان يكون مرجح آخر غيرها **قوله** وان اقصى درجاته فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء ح يحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعي وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت الحكم لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او بالآحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول **قوله** مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة لان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف او ان الغالب هو الاتصاف كما في الربائب في حجوركم ولو كانت

في كتاب الله تعالى الكلام الرسول لحكمة ومصلحة الا فائدة ... ترك ما ... المعقول

وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح في حيز المنع لان المرجح لا ينحصر في ما ذكر

وان اقصى درجاته اي الوصف ان يكون علة ... الحكم ... الحكم ... حواب عن قوله ... لكن نقول ... الحكم اي عند عدم الوصف ...

... على عدم الحكم ... ان لا يكون عدم الحكم عدما اصليا ... شرعيا الا انه علة ... على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم ... عدما اصليا لا يثبت الحكم ... الوصف ... كقوله عليه السلام ليس في المعلوفة زكوة فانه لا يلزم منه ان ... كان ... الزكوة عند ... الحكم ... لا يكون ... والعدم الاصلي ...

الفتيات اي الاماء مؤمنات في الغالب والعادة جارية بذلك لصح
ما ذكره **قوله** في بطون مختلفة بان يكون بين الولدين ستة
اشهر فصاعدا **قوله** اما ههنا فلا يعني ان الفراش انما يثبت لها
من وقت الدعوة فكان انفصال الولد من الاخيرين قبل ظهور
الفراش فيهما فيكونان ولدي الامة **قوله** في ارض كذا يحتمل
ان يكون صفة وارثا وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بلا تعلم فيكون مناسبا
للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد وهذا كما اورد في بحث التخصيص
بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق **قوله** على التعليق
فان شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشيء
ولا يكون مؤثرا فيه بالضرورة ينتفي بانتفائه وهذا دليل ينفي به
الشرط لا غير مما ذكر في الصفة من المقبول والمزيف جار ههنا و
وبالجملة دلائل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب

التوضيح وايضا انما ينفي نسب الاخيرين لان الدعوة شرط ... [illegible]
[illegible]

التوضيح [illegible]

الى مفهوم الصفة **قوله** بعين ما ذكرنا اى بناء على عدم علة الحكم الا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم **قوله** وما ذكر من ثمرة الخلاف يعنى لو قال ان كانت الابل معلوفة فلا تؤدوا زكوتها لا يجب بذلك الزكوة فى السائمة خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعى وعنده يجوز **قوله** ان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نسلم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشئ بل ما علق عليه الحكم كالدخول فى مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شائع فى عرف الشرع والشرط فى العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشئ وفى اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشئ ولا يكون فى الشئ ولا مؤثرا فيه وفى اصطلاح النحاة ما دخل عليه شئ من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثانى ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوى وظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قد يجاب بانه ان اتحد السبب فالحكم ينتفى بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع فى عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع فى عدم القطع

التوضيح

فان الشرط ما ينتفى الحكم
بانتفائه وعند الشافعى
[illegible]
[illegible]
[illegible]
بعين ما ذكرنا فى التخصيص
بالوصف
وما ذكر من ثمرة الخلاف
يظهر ههنا ايضا
[illegible]
[illegible]
[illegible]

قوله ومن لم يستطع اي من لم يملك زيادة المال يقدر بها على نكاح
الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة
عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق
المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم
اصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم على ما هو مذهب الشافعي في ان المخصص لا يجب ان
يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو مذهبنا في المتراخي انه
نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا
لا عدما اصليا وقد يقال المراد انه لا يصح مخصصا اي على تقدير
الاتصال ولا ناسخا اي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان
عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه واذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا يبقى
الجواز لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن
لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا
فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه
الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلي فان قيل
المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند وجوده وهذا فيما ثبت قبل
الشرط مثال لجواز نكاح الامة قلنا يجب ان يثبت من حيث دلالة
اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص آخر كما في الآيات
المتعرضة في وجوب الصلوة مترادفات الوجوب يجب ان يثبت

بلا امر معران اثبات الثابت محال **قوله** وهذا بناء التحقيق فى الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شئ بشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء فكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر فمال الشافعى الى الاول و جعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعداما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصر العموم التقادير على بعضها ومال ابو حنيفة الى الثانى فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفى والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل ثبوت الحكم لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة له على عموم التقادير حتى يقتصر على البعض **قوله** وكفارة اليمين اى

التوضيح وجود الشرط على ما ذكرنا من ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين واعدم الحكم على غيره من التقادير

فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تأثير التعليق فى تأخير الحكم لا فى منع السببية فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا تفريع على ان المعلق بالشرط انعقد سببا عنده فلان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعى فاذا علق او اعتق بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء جائز بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب وكذا النذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل وكفارة اليمين اذا كانت مالية فان الشافعى جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث

التوضيح
فثبت المجاز فلا تفارق
هذا بناء اى هذا الخلاف
مبنى على ان الشافعى
اعتبر المشروط بدون
الشرط فانه يوجب الحكم
على جميع التقادير والتعليق
قيده اى الحكم بتقدير
معين واعدمه اى
الحكم على غيره من
التعليق تأثير فى اعدامه اى
عدم الحكم ونفى الشرط
فعنه اى فيعتبر المشروط
مع الشرط فان الشرط
والجزاء كلام واحد
الحكم على تقدير وجود
ثم لم يعلم الشرط وعدمه
التعليق مثل انت
انت طالق
اى
المشروط وهو
قولنا انت طالق فى قولنا
انت طالق ان دخلت
الدار اذا اخذ مجردا
عن الشرط فهو بمنزلة
انت فى انت طالق
ليس بكلام بل مجموع
الشرط والجزاء كلام هو لا
فلا يكون موجبا للحكم
جميع التقادير كما زعم
فى هذا اى على هذا
الاصل هو انا نعتبر
المشروط بدون الشرط
ونحن نعتبر المشروط
مع الشرط المنفى الشرط
فهو ان دخلت الدار
فانت طالق انعقد
سببا عنده لكن التعليق
اخر الحكم الى ان

جوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم
عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو
ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط واثر الشرط انما هو في تاخير الحكم
الى زمان وجوده لا في منع السببية فان قيل هذا ليس من
التعليق بالشرط في شئ بالمعنى الذي نحن فيه قلنا المقرر هذا الاصل
في انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا
والدخول شرطا اشارة الى انه جار في السبب والشرط مطلقا
سواء وجد فيه صورة التعليق وادوات الشرط اولا فان الحلف
عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف
وجوب ادائها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال انه في معنى من حلف
فليكفر ان حنث فيصير مما نحن فيه **قوله** بناء على هذا الاصل
متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب
قوله وفي البدني لما لم يثبت اي نفس الوجوب قبل وجود الشرط
بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا و
الوجوب في البدني اما عين وجوب الاداء او هما متلازمان
لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب
الاداء فتعجيله قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح
كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم
ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل

التوضيح

فان اليمين سبب للكفارة عنده - بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث لان المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن بان يثبت المال في الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف البدني ففي الكفارة المالية انفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة فاما في البدنية فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب افاد صحة الاداء - وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء -

عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب ليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس الملك فلا يطابق اصولهم ان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما يتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف او المجاز وايضا معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع و الفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صب الماء الذي بين يديه هذا او كذا وابلغ وذكر في الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان لئلا يلزم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح والاقرب ما ذكر في الاسرار ان الحل والحرمة

[illegible]

وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك لانا نعلم ... ومنها تعتبر الشروط مع الشرط فلا يكون موجب للوقوع ... انت طالق غدا ... ينعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط ويختلف الحكم في المسائل المذكور على ذلك اليمين المنعقدة للبر ... الكفارة بل سببها الحنث لما لم ينعقد سببا

انما كان المعنى في العين اضيف اليها لا تها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لان تحريمها المعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك **قوله** وعندنا لا ينعقد اى المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لان من ان انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشئ ومفضيا اليه فكما لا يكون شطر البيع علة البيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل اورد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغي ان تكون مانعة مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهي لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب بوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واورد على الثاني انه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط والحلال التعليق جعل كلاما صحيحا لغرضيه ان يصير سببا كشطر البيع

حتى لو علق بشرط لا يدرى او قوف على وجوده لما قيل انت طالق ان شاء الله تعالى **قوله** يجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلث فبلغ ذلك رسول الله عليه السلام فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا بد من ان يبين نسخه او عدم صحته **قوله** والسبب للكفارة هو الحنث عندنا لوجهين الاول ان اليمين انعقدت للبر ووضعت للافضاء اليه والكفارة انما يجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشيء والثاني ان السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذي هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وهتك لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا ولقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان يفضي اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصلوة والاحرام فانهما يمنعان عن ارتكاب محظورهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى الخلف عني الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق

وذلك لان العلة غلة لايجاب الاصل لا البقاء والخلف يخلفه في البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الاحرام او الصوم نظر بل السبب هو الجناية عليهما **قوله** وفرقه اي فرق الشافعي بين الحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضاة الله تعالى فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة يتادى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فتصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وانما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه في البدنية وسيجيء في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية وانما قال في حقوق الله تعالى لان المال هو المقصود في حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان ويندفع الخسران **قوله** وتبيين الفرق لما جعل الشافعي التعليق بالشرط بمنزلة التاجيل وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يوخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التاجيل انما دخل على الثمن فيفيد تاخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السببية

التوضيح

لانها انعقدت للسبب
والكفارة انما تجب على
تقدير الحنث فلا...
اليمين سبب للكفارة
[illegible]

عن الانعقاد و الملك عن الثبوت اذ لا جهة لتاثير الشئ فيما لم يدخل فيه و شرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن و الضرورة يندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب و يتاخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه و لا يجوز ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم و تاخير له ضرورة انه تابع للسبب ثابت به و اما الطلاق و العتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالاصل و هو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تاخير الحكم عن سببه و ان يحمل الشئ على كماله و كمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة ههنا في الاقتصار على مجرد الحكم و حمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اى الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا و هو حرام محض و لقائل ان يقول الاعتاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية لا ازالة الرق **قوله** الباب الثاني من الباب بين الذين اولهما ابحاث الكتاب في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ للحكم الشرعي من الوجوب و الحرمة و غيرهما و ذلك مباحث الامر و النهي **قوله** اللفظ المفيد له الظاهر ان الضمير للحكم الشرعي لان الخبر و الانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد

ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض بحد الانشاء به ضرورة انه
لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى
نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل
الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار
العارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم
الشرعي وهذا غير متصور فيه فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال المراد
احتمال احدهما ومعنى احتماله لهما امكان اتصافه بهما فان كلا منهما
كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة
نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا
نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية
الخبر والانشاء واضح عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر
وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث
الماهية والماخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر
لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور **قوله** واخبار الشارع
لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه فالحكم
في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام و
احل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي
من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته
الحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن

لانه ادل على الوجود اعلم ان خبر الشارع يراد به الامر مجازا، انما عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع والمامور به ان لم يوجد في الامر لا يلزم فاذن للمبالغة في وجود المامور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا ۔

واما الانشاء فالمعتبر من اقسامه ههنا الامر والنهي ۔

فالامر قول القائل استعلاء ۔

النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت الشئ
او نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف
الامر فانه لا يلزم من عدم الامتثال بالمامور به كذب الشارع فان
قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا
عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان بالفعل
قلت نظرا الى ظاهر صورة الخبر فان قلت ففي مثل والوالدات
يرضعن اولادهن الخبر الذي هو مجاز عن الامر هو مجموع
المبتداء والخبر ام خبر المبتداء وحده قلت ميل صاحب الكشاف
الى الثاني وان امعني والوالدات يرضعن وبعضهم يميلون الى
الاول زعما منهم ان خبر المبتداء لا يكون جملة انشائية وقد بينا
ذلك في شرح التلخيص **قوله** واما الانشاء فهو اما طلبي وغير طلبي
ولكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منها في بحث افادة الحكم الشرعي
هو الامر والنهي اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام
ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي قال شمس الائمة
رحمه الله تعالى احق ما يبتدأ به في البيان الامر والنهي لان معظم
الابتلاء بهما وبمعرفتهما يتم معرفة الاحكام وتميز الحلال و
الحرام وانما قال ههنا لان المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة
مباحثه **قوله** فالامر قول القائل استعلاء اي على سبيل طلب العلو
وعد نفسه عاليا فمن واحترز به اي بقيد الاستعلاء عن الدعاء

ولا ولتماس ممّا هو بطريق الخضوع او التساوي ولم يشترط العلو لحيٰ يقول الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تامرون مجازا اي تشيرون والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدره على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم النزاع في ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي ويرد عليه نحو اكفف اللهم الا ان يراد غير كف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء وبالاعتبار الثاني

وهو كون الامر بمعنى المصدر تشتق منه الفعل و غيره مثل امر يامر و الامر والمامور و غير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسما من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اريد به اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل عندهم على طريق الاستعلاء قد يكون التهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لا يقال المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول فح يكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل و يرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا او حكاية عن الامر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته **قوله** والامر حقيقة اعلم ان اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ام ر حقيقة في صيغة افعل استعلاء بالاتفاق و يطلق على الفعل مجازا عند الجمهور و حقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فقد ذهب ابو الحسن البصري

الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء و
الفعل والصفة والشان لتبادر الذهن عند اطلاقه الى هذه
الامور ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة
للقدر المشترك بين القول والفعل اعني مفهوم احدهما دفعا
للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم
يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالادلة
الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبي عليه السلام
ايضا يدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب و
لا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون
قولنا كل امر شاملا للقول والفعل فالقول بكون فعله عليه السلام
للايجاب فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبي
عليه السلام فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب
اجماعا وان كان بيانا لمجمل الكتاب يجب اتباعه اجماعا وان كان
غير ذلك فهل يجوز ان نقول حقيقة امرنا النبي عليه السلام
بكذا وهل يجب علينا اتباعه ام لا فقال البعض نعم وقال
الاكثرون لا وهو المختار وللمخالفين مقامان احدهما اصل
وهو ان الفعل امر والثاني متفرع عليه وهو ان فعل النبي
عليه السلام للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر
فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى

والامر هم شورى فتنازعتم فى الامر تجبين من امرالله وامثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتمونى اصلى قاله حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قلت اى حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل **قوله** قلنا لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المصنف على بطلان كل منهما مع اشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة فى القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة فى الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة فى معنيين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة فى الانسان والفرس وليس بمشترك بل هو متواطئ الثانى ان الامر لو كان حقيقة فى الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفى من لوازم

بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتمونى اصلى

قلنا ليس حقيقة فى الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه لا يشتق

لا يصح نفيه يقال انه ما امر به

اى فى الامر اى مع ان الفعل

قوله بانه يسمى امر ...

ان الامر الذى هو معنى ليس حقيقة فى الفعل الذى هو معنى

الثانى ان الامر الذى هو ... ليس بمعنى الشأن

وتسميته مرتعاذ الفعل يجب به قوله اذ العصر يوجب المراقة على ذمن الامروا عص

الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يجوز عرفا ولغة ان يقال انه لم يامر والدليل الاول اعم لان الثاني انما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعني مصدر فعل حتى يشتق منه امر بمعنى فعل ويامر بمعنى يفعل والاول يدل على ان الامر الذي هو اسم مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشان ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء واللازم والثاني مصدر فيه بمنزلة القول والخبر والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعني الشان والثاني هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون من آثاره وقد يقال شبه الداعي الى الفعل بالامر فسمي الفعل امرا تسمية للمفعول بالمصدر كتسمية المشئوت اي المقصود بالشان الذي هو مصدر شانت اي قصدت وذكر الامام في المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الآية هو القول لما تقدم من قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه في ما امرهم به وما امر فرعون برشيد

فوصفه بالرشيد مجازا من وصف الشئ بوصف صاحبه قوله

سلمنا انما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة في الفعل بحثا لغويا ربما يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة او الشيوع في الاستعمال سلمنا واشتغل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل التفريع اولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا اما الاول فلان الدلائل المذكورة على كون الامر للايجاب على ما سيأتي على ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب ولا تدل على ان الامر بمعنى فعل النبي صلى الله عليه وسلم للايجاب على ما سيأتي بيانه واستدلالهم على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك اعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذي يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان او فعلا فيكفينا ان نقول لا نسلم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب اما في غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فظاهر على ما سنعرفه واما في هذه الآية فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع واما الثاني وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب مصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعني الاشتراك والاطلاق الترادف على توافق القول والفعل

سلمنا انه حقيقة في
الى الفعل لكن
الدلائل تدل على
القول للايجاب
لا الفعل اي الدلائل
التي تدل على ان الامر
للايجاب تدل على ان
الامر القول للايجاب لا الفعل
وان تلك الدلائل
غير قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن
امره يراد بها الامر القول
ولا يمكن حملها على
الفعل وسيأتي واما
قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره
فكان يجيء
ان
يتعلق
لا يمكن حمله على
الفعل وان كان
راجعا الى الرسول
فالقول مراد اجماعا
فلا يحمل على الفعل
لان مشترك لا يراد
اكثر من معنى واحد
على انا لا نحتاج الى
اقامة الدليل على
ان الفعل غير مراد
بل هو يحتاج الى
اقامته لدليل على ان
المراد عمل

التوضيح

في الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه
انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود
واضح وقد يقال ان الموضوع للمعاني انما
هي العبارات لا غير وهي وافية بالمقاصد
بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب
هو القول لا الفعل وايضاً المقصود بالامر
من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام
ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص
بالصيغة لا يحصل بغيرها كمقاصد
الماضي والحال والاستقبال لا تحصل
الا بصيغها وكلاهما ضعيف لان تخصيص
الموضوع في اللفظ وفاء بالمقاصد
في حيز المنع وعلى تقدير التسليم
لا ينافي كون الفعل للايجاب لان
القائلين به لا يدعون كونه موضوعاً
لذلك بل يدعون انه يجب علينا
اتباع النبي عليه السلام في افعاله
التي ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة
به للدلائل الدالة على ذلك

وعظم المقصود لا يقتضى اتحاد الدال عليه
بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج
اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة
فيما لهم به اهتمام واما الثالث وهو ابطال
احتجاجهم على الفرع فلان كون
فعله موجبا مستفاد من قوله عليه
السلام صلوا كما رايتمونى اصلى وهو
صيغة الامر لا من نفس الفعل
والا احتيج الى هذا الامر بعد قوله
تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول
وفى عبارة المصنف تسامح لان
القول بان كون الفعل موجبا
مستفاد من هذا الحديث
هو عين دعوى الخصم و
الاقرب ان يقال وجوب
الاتباع فى الصلوة ثبت
بهذا الحديث لا بالفعل
فالموجب هو القول لا غير
ثم عارضن تمسكهم بالسنة

التوضيح
(و اللفظ كان) اى
الامر القول كان
المقصود وهو الايجاب
والترادف خلاف
الاصل وايجاب فعله
عليه السلام مستفاد
من قوله عليه السلام
صلوا -

بما روي ابو سعيد الخدري بينما رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما رأى ذلك القوم
القوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على القائكم نعالكم
قالوا رأيناك القيت نعليك فقال عليه السلام ان جبريل عليه
السلام اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر
فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وبما روي انه عليه السلام
واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال أيكم
مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم ونعم
ما قال الامام الغزالي رحمه الله تعالى انهم يتبعونه في جميع افعاله
فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض
دليلا **قوله** وموجبه لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ
الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لمسماه اعني لصيغة افعل
وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي
رحمه الله تعالى الى ان موجب الامر اي الاثر الثابت به التوقف
لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها لا
اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف
الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال
لا في تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب
والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من المحققين

للايجاب نحو قوله تعالى اقيموا الصلوة والندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم والتاديب كقوله عليه السلام كل مما يليك والارشاد كقوله تعالى واستشهدوا اذا تبايعتم والاباحة نحو كلوا والتهديد نحو اعملوا ما شئتم والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله والاكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين والتعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله والتسخير نحو كونوا قردة والاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم والتسوية نحو اصبروا او لا تصبروا والدعاء نحو اللهم اغفر لي والتمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي والاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون والتكوين نحو كن فيكون قلنا الوجوب التوقف هاهنا يجب في النهي لاستعماله في معان وهي التحريم كقوله تعالى لا تأكلوا الربا والكراهة كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة

الى التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او الندب فقط او مشترك بينهما لفظا **قوله** (التاديب) هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة والتاديب لتهذيب الاخلاق و اصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف يقرب منه الانذار مثل قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف وقوله كلوا للامتنان على العباد بقرينة قوله مما رزقكم الله وقوله ادخلوها اي الجنة للاكرام بقرينة قوله بسلام آمنين وقوله انجلي اي انكشف جعله للتمني لانه استطال تلك الليلة حتى كان انجلاءها بالصبح من قبيل المحالات التي لا رجاء في حصولها وقوله القوا احتقار لسحر السحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الايجاد **قوله** قلنا) ابطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضروري بانه ليس موجب افعل ولا تفعل واحدا ثم ناقضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف لانه أمر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم ابطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات او بطلان حقائق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز واشتراك

الثالث ان الاحتمال انما ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن
لا ندعي ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا
بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض
لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وههنا
نظر اما اولا فلان الواقفين في الامر واقفون في النهي وثبوت
الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي توقف لان التوقف
في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب
او راجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك
والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو طلب الترك جازما
وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب
الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله فمن اين يلزم
التساوي وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل واما ثانيا فلان
الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعاني
وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال
تبدل الاشخاص واحتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند
الاطلاق قوله وبيان العاقبة نحو لا تعتذروا هكذا وقع في
اكثر النسخ وفي بعضها لا تعتذروا والحق انه سقط ههنا شئ
من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو
ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون واليأس نحو لا تعتذروا

والتنزيه نحو لا تمنن تستكثر والتحقير نحو لا تمدن عينيك
وبيان العاقبة نحو لا تعتذروا والارشاد نحو لا تسألوا عن اشياء
والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب كراسي والمشي في نعل واحد
(والنهي) عطف على قوله الاستعمال في معان (فلا يتبين الفرق) بين قول لا تفعل وافعل لانه يصير موجبهما التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهة

٤١٧

قوله وهذا الاحتمال) اى اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقائق

قوله وعند العامة) اى اكثر العلماء ان موجب الامر واحد

لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك مخل به

فلا يجب الا عند قيام الدليل وهذا ينفى القول باشتراكه

لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعى رحمه الله تعالى

او بينهما وبين الاباحة او بين الثلاثة وبين التهديد على ما ذهب

اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفى القول باشتراكه

معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب

جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل وبين الوجوب

والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان

موجبه حينئذ ايضا واحد وهو الاذن فى الفعل ثم اختلف القائلون

بان موجبه واحد من هذه الامور المذكورة فى ذلك الواحد على

ثلاثة مذاهب فقال بعض اصحاب مالك انه الاباحة لانه لطلب

وجود الفعل وادناه المتيقن اباحته وقال ابو هاشم وجماعة

من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولى الشافعى رحمه الله تعالى

انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على

جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين فى الاباحة و

كون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان وقال اكثر العلماء

انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل فى الاشياء الكمال

التوضيح

ولا هذا الاحتمال يبطل

الحقائق ويمكن

ان يراد بالحقائق

الاشياء فانه لو اعتبر

مثل هذا الاحتمال لا

يجزم ان لا يكون زيد

زيدا بل يعدم الشخص الاول

ويخلق مثله شخص آخر

وهو عين مذهب السوفسطائية

النافين حقائق الاشياء

ويمكن ان يراد حقائق

الالفاظ اذ ما من لفظ

الا وله احتمال قريب او

بعيد من تجوز وخصوص

او اشتراك او مجاز

فمن اعتبر هذه

الاحتمالات بعد

عدم القرينة يبطل

دلالات الالفاظ على

المعانى الموضوعة لها و

ايضا لم يرد انه يحكم

وعند العامة موجبه

واحد لان الاشتراك

خلاف الاصل وهو

الاباحة عند بعضهم

او الندب عند بعضهم

عند بعضهم لانه لا بد من

ترجيح جانب الوجود وادناه

الندب والوجوب عند

اكثرهم لقوله تعالى فليحذر

الذين يخالفون عن امره

ان تصيبهم فتنة او يصيبهم

عذاب اليم ‌.

لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة او
الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول
ولما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المصنف رحمه الله تعالى
وتمسك بالنص ودلالة الاجماع اما النص فآيات منها قوله
تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم و
حذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب في الآخرة يجب
ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المأمور به كما ان
موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيته
او حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب او الندب مثلا
فيحمل على غيره يقال خالفني فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت
قاصد اياه مقبل عليه فالمعنى يخالفون المؤمنين عن امر الله
او امر النبي صلى الله عليه وسلم ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة
معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا ياتون بالمامور به
فسوق الآية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان
فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه
مكروه ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا
كان المامور به واجبا اذ لا حذر في ترك غير الواجب لا يقال الحذر
انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله فليحذر الذين وهو

فيفهم من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة او العذاب بمخالفة الامر اذ لولا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون المامور به واجبا اذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة او العذاب وان يكون لهم الخيرة من امرهم قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم القضاء والله اعلم بمعنى الحكم وامرا مصدر من غير لفظه او حال وتمييز ولا يمكن ان يكون المراد من القضاء ههنا هو المراد من قوله تعالى فقضاهن سبع سموات لانه عطف الرسول على الله تعالى وهو ذلك ولا يراد القضاء الذي هو الخلق ... فتعين ان المراد الحكم والمراد من الامر القول او الفعل

اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير كون امره عاما وهو ممنوع
بل هو مطلق والنزاع فى كون بعض الاوامر للوجوب لانا نقول
النزاع فى ان الامر قد يستعمل للايجاب فى الجملة والامر بالحذر
من هذا القبيل بقرينة السياق وانه لا معنى ههنا للندب اوالاباحة
بل الحذر عن اصابة الله المكروه واجب فى امره مصدر مضاف من
غير دالة على معهود فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا
يتم المطلوب لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب والنزاع فى انه
قد يكون لغيره مجازا بمعونة القرائن والاقرب ان يقال المفهوم
من الآية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان
يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد
ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله و
رسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير فى لهم لمؤمن و
مؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع فى سياق النفى وفى امرهم لله و
رسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما
شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم
تبعا لاختيارهما فى جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة فى
سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه وهذا اولى من
القول بوقوعه فى سياق النفى ثم لابد ههنا من بيان الامرين
احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه انه اتمام الشئ

قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اى حكم او فعلا كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات اى خلقهن واتقن امرهن لا يخفى ان الاسناد الى الرسول يأبى عن هذا المعنى فتعين الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشئ من حيث انه يوجبه فمجاز وثانيهما ان المراد من الامر هو القول دون الفعل او الشئ على ما ذكروا في قوله تعالى اذا قضى امرا اى اذا اراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعل فعلا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو اريد حكم بفعل او شئ احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بترك فعل شئ او اباحته وحينئذ تثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو ان الامر بالشئ يقتضي نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد من الامر في قوله من امرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل منصوبا على المصدر او التمييز لما في الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول

التوضيح

قلنا ان المراد بالامر ههنا الفعل وما منعتك ان لا تسجد اذ امرتك فالذم على تركه يوجب الوجوب وانما قلنا الشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا حقيقة او مجاز عن سرعة الايجاد على ما ذهب اليه الامام ابو منصور الماتريدي الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا الحقيقة

جاء في زيد ركوبا فاعجبني ركوبه ومنها قوله تعالى ما منعك ان
لا تسجد اي ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى
ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام
للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون
الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فله ان يقول انك
ما الزمتني السجود فعلام اللوم والانكار والتوبيخ فان قلت هذا
لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال
الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له وخاصا به قلت
اطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك
دون ان يقول اذ امرتك امر ايجاب والزام دليل على ان
الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد
بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى
انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر
المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته
على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني تاثير قدرته
في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور
من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال
آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين
مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة

التوضيح

وذهب فخر الاسلام رحمه الله تعالى الى ان حقيقة الكلام مرادة بأن اجرى الله تعالى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات

وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من هذا الامر اما على المذهب الثاني فظاهر واما على المذهب الاول فلانه جعل الامر قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المامور به عليه ولولا ان الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل

وان الله تعالى قد اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على تعظيم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلي فلا بد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد مامور بذلك وبعضهم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب وعلى المذهبين اي سواء كان قوله تعالى كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود والحدوث مطلقا من هذا الامر اعني امر كن اما على الثاني فظاهر لان معناه نقول احدث فيحدث اي كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود عقيبه واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المامور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى لانها

كلها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين
للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين هو الكون
بمعنى الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى
وجود الشيء على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من
الله تعالى طلبا للكون يجب تكون المطلوب اى حدوث الشيء
في امر التكوين وحصول المامور به في امر التكليف الا انه لو
جعل الوجود والتكون مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف
لزم اعدام اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث
الفعل شاء او لم يشأ كما في امر الايجاد وحينئذ تبطل قاعدة
التكليف اذ لا بد فيه ان يكون للمامور به نوع اختيار وان كان
ضروريا تابعا للمشيئة الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله و
الا لصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا في كل
امر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب
لان الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر
هو الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود حاصل ما ذكره فخر الاسلام
رحمه الله تعالى ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود المامور به
حقيقة واعتبار كون المامور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى
حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين فاثبتنا بالامر آكد ما يكون من
وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخي

(فيكون الوجود مرادا بهذا الامر) اى المتعلقة المكلف دون الامر وبحصل المامور به (فكذا في كل امر من الله تعالى لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل) اى يكون الوجود مرادا في كل امر من الله تعالى لان كل امر على معناه كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صل اى كن فاعلا للصلوة وزك اى كن فاعلا للزكوة فثبت ان كل امر امر بالكون فيجب ان يكون ذلك الفعل

الوجوب الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة
في طلب الوجود وارادته مجازا في الايجاب قلت نعم بحسب
اللغة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب اذ الوجوب انما بالشرع
فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة
وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود
الفعل وارادته مع المنع عن النقيض وهو ايجاب والزام
لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم
عن الطلب فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام
وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية في الايجاب
بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا
بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة يدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني
ولقائل ان يقول لا نسلم ان صيغة الامر في اللغة لارادة
المأمور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون
معها فيحصل المامور به في اوامر الله تعالى وقد يكون بدونها
فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين اوامر الله تعالى واوامر
العباد في نفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع
مجازات لغوية وايضا لو كان امر كن لطلب وجود الحادث
وارادة تكونه من غير تخلف وتراخ وكان ازليا لزم قدم الحوادث
وايضا اذا كان ازليا لم يتصور ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشيء

التوضيح

(الا ان هذا) اي كون الوجود مرادا من كل مر (بعد الاختيار) ... الوجود وثبت الوجوب لانه منفصل عن الوجود ... كقوله تعالى افعصيت امري وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون والمعروف ان كل من يريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ

٤٣٥

على ما تنبئ عنه الآية فالأولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة
التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى افعصيت امري
اي تركت موجبه دل على ان تارك المأمور به عاص وكل
عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم خالدين فيها اي ماكثا المكث الطويل و
الوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل
لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب
فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المامور به
ولو سلم فمن اين يعلم الوجوب في مطلق الامر فعلنا من ترتب
الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق واما دلالة الاجماع

على ان موجب الامر المطلق وهو الوجوب فلاتفاق اهل
العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن
تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فيدل على انه لطلب الفعل
جزما وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة
الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات
مدلولات الالفاظ **قوله** مسئلة اختلف القائلون بان
الامر للوجوب في موجب الامر بالشئ بعد حظره وتحريمه
فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا تفرق
بين الواردة بعد الحظر وغيره ولقائل ان يقول الدلائل
المذكورة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة
على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل
بالاباحة والوجوب او الندب زيادة لابد لها من دليل و
قيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد
الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير رضي الله
تعالى عنه اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشئ وان لم
تشتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال و

التوضيح

[illegible] مسئلة وذلك ا[illegible]
بعد الحظر لما قلت
وقيل للندب كما في
وابتغوا من فضل
الله اي اطلبوا الرزق
وقيل للاباحة كما في
فاصطادوا [illegible]
بالقرينة [illegible] والاباحة
في الايتين [illegible] التحريم
فان الابتغاء والاصطياد
انما امر لمصالح
العباد ومنفعتهم فلا
ينبغي ان يلتبس على
[illegible]
مضروبا بان يجب
عليهم.



اجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية
لجواز ان يثبت الندب والاباحة في الآيتين بمعونة
القرينة وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا
للعبد فلو وجب لصار حقا لله تعالى عليه فيعود على موضوعه
بالنقض وذكر الامام السرخسي ان قوله تعالى وابتغوا من
فضل الله للايجاب لما روي عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد
الفريضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة الآية واعلم
ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر
للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب
البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب
اليه البعض والنزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام
عند انضمام القرينة **قوله** مسئلة قال فخر الاسلام رح
اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة
وقال الكرخي والجصاص انه مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف
ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام رحمه
الله تعالى بعد ما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة و
نفى الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة
اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اصح وثانيهما انه

التوضيح

قوله مسئلة واذا اريد به الاباحة او الندب فعند البعض وعليه جواز العمل لا اطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه ليس فيهما وضع له فقول فخر الاسلام رح في هذه المسئلة اختلاف من الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة وقد اختار فخر الاسلام رح هذا مؤول بان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له فاما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقرير كانه قاصر لا مغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزءا او خارجا عنه وهذا هو التعريف الصحيح عندنا

استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة
الضحى او صوم ايام البيض ولا يخفى انه لا دلالة في هذا
على كون صلوا صلوة الضحى او صوموا ايام البيض مجازا
وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغ
ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ امر وعلى الصيغة
المستعملة في الاباحة والندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا
وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر
في اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مامور به
خلافا للكرخي وابي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح
ليس بمامور به خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر
حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل
المامور به ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم
الى امر ايجاب وامر ندب وهذا لا ينافي كون صيغة الامر
مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر
مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المامور
على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه
ترك الحرام او مقدمة له فيكون مامورا به
جوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام
لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل ترك الحرام

التوضيح

لكن يحصل تعبير المجموع
له على المعنى الخارجي
بناء على عرفهم مامورا
اطلاق الغير على الجزء
فان الجزء عنده ليس
عينا ولا غيرا على ما عرف
من تفسير الغير في
علم الكلام في اصل
الخلاف في هذه المسئلة
ان اطلاق الامر على
الاباحة او الندب
هو بطريق اطلاق
اسم الكل على الجزء
بطريق الاستعارة
ومعنى الاستعارة
ان يكون علاقة المجاز
وصفا بينا مشتركا
بين المعنى الحقيقي
والمجازي كالشجاعة
بين الانسان
الشجاع والاسد
(واما الاصل الثاني) وهو
اطلاق اسم الكل على
الجزء فلا ن سلمنا ان
الاباحة مما يتعلق به
فان معنى الاباحة جواز
الفعل وجواز الترك

بمباح آخر والا يلزم كونه واجبا مخيرا لانه يجب
ان يكون واحدا مبهما من امور محصورة معينة
والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست
كذلك فهذا محمل جيد لكلام فخر الاسلام رحمه
الله تعالى لولا نظم الندب والاباحة في سلك
واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص فلهذا
ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما
هو في صيغة الامر ولكلام فخر الاسلام رحمه
الله تعالى بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند
الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة
كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة
بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التاويل
ظاهرا لتأديه الى ابطال المجاز بالكلية بان
يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولانه يجب في
الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اي دل عليه بلا قرينة
ذكر له تاويلا آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع
له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في
غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان
الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون وجود الآخر

التوضيح

ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على الجزء الآخر لان الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل فمدلول الامر جواز الفعل الذي ثبت بالامر جزء الوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله (لان الامر دال على جواز الفعل الذي هو جزؤهما) اي الاباحة والوجوب (لا على جواز الترك الذي به تباينا لكن يثبت ذا العدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب) وهذا بحث وقيت مابسه الا الخاطري

٣٠ م

ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ
ان استعمل فى غير ما وضع له اى فى معنى خارج عما وضع له
فمجاز والا فان استعمل فى عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة
وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فتكون
صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيلو
الخلاف الى ان استعمالها فى الندب والاباحة من قبيل
الاستعارة ليكون مجازا او من قبيل اطلاق اسم الكل على
الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة
مجاز مع اشتراك الثلاثة فى جواز الفعل لانه فى الوجوب
مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوى فى
الاباحة وعلى رجحان الفعل فى الندب فكل من الندب و
الاباحة مقيد بجواز الترك ولا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع
الترك فلا يكون جزأ له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد
بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب فى فعل واحد لامتناع
صدق احدهما على الآخر فانه لا ينافى الجزئية كالسقف والبيت
فلما اصل ان ليس الندب او الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون
جزأ للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة انواع متباينة داخلة
تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع ترك والندب
بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوى ولهذا قال فخر الاسلام

ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقرير كانه
قاصرا لا مغاير ولم يجعله جزأ قاصرا بالتحقيق وذهب الى ما اختار
فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن
قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله ان
ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز
الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع
مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة
لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول
من الندب او الاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس
لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما
يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك
ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من
جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة
الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال
الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة او الندب
استعمالها في جزئهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما فيثبت
الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ و
يثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قلت
الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض

او الاثر الثابت به اعني كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب او يستحق العقاب تاركه فلا نسلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف من ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل فممنوع ممقدمتيه قلت هذا مبني على ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة هو عدم الحرج لا في الفعل ولا في الترك وان الماذون فيه جنس الواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وهو كونه ماذونا فيه والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقي للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة واراد تهما منه ولا ضرورة في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عدولا عن الظاهر وما ذكر من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او مساويا اي مع اشتراكهما

في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على خاصيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه و ثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا يرى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا

او ماشيا او نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة
على خصوصية وبالجملة لا يخفى على المتامل المنصف الفروق
بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول
الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك الا ان مدلول كل
منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق
بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة اذ المراد انه مستعمل
في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على
اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا رمى حيوان او يطير
حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل في الانسان
والثاني في الطير ولا يخفى ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا
من التحقيق **قوله** هذا اذا استعمل) يعني ان الوجوب هو
عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون
بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على
الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب وعند الشافعي
يدل لان الدليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك
ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد
جزأيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق
واما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع
بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة امر الوجوب

على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز
على مدلوله المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير
اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرائين حتى يلزم
انقلاب اللفظ على الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد **قوله** فصل
عموم الفعل شموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك
بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا
يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت
مدة العمر مثل صلوة الفجر يجب العود الى الصلوة في كل فجر
فيتلازمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد في زمان
ويفترقان في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم دون
التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا
يقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا
نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة ثم الخلاف
في ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار او الخصوص والمرة
يفيد ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب
الاول انه يجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم
فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من
اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه
وستعرف جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن حابس وهو من

اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سال لعامنا هذا ام للابد
الا يقال لو فهم لما سال لانا نقول علم ان لا حرج في الدين وان في
حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه
فسال وجوابه انا لا نسلم انه فهم التكرار بل انما سال لاعتبار الحج
بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر
الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه راى الحج متعلقا
بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعني البيت وهو ليس بمتكرر وفي
اكثر الكتب ان السائل هو سراقة قال في حجة الوداع العامنا
هذا ام للابد ولا تعلق له بالامر واما حديث الاقرع بن حابس
فهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه الصلاة والسلام
قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع
بن حابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال
لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب
كل عام على ما هو المستفاد من الامر قلنا لا بل معناه لصار الوقت
سببا لانه عليه الصلوة والسلام كان صاحب الشرع واليه
نصب الشرائع الثاني مذهب الشافعي رحمه الله تعالى و
هو انه لا يوجب العموم والتكرار ولكن يحتمله بمعنى انه لطلب
الفعل مطلقا سواء كان مرة او متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما
مثل اضربه قليلا او كثيرا مرة او مرات وفي ذلك الامر من سوال الاقرع

ومنه كونه مختصرا من اطلب منك ضربا او افعل ضربا و
النكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة
بدلالة القرينة فيفيد العموم ووحد الضمير في قوله يحتمله باعتبار
ان المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض
العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله
تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس فيتكرر الامر بالصلوة بتحقق وصف
دلوك الشمس وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما
يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق
الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرر
المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط
بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب فان قلت الكلام
في امر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون ما نحن فيه
وحينئذ لا معنى لقوله لا المطلق الامر لان الخصم لم يدع انه
مطلق الامر بل المقيد بشرط او وصف قلت قد سبق ان
المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار او المرة سواء كان
موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن
جميع ذلك وحينئذ لا اشكال وظاهر عبارة المصنف ان
المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجه على هذا

التوضيح
ان الثلاث مجموع
اقراء الطلاق فيكون
واحدا اعتباريا ولا يبعد
فيه الاثنين لان
الاثنين عدد مخصوص و
لا دلالة لاسم العدد على
العدد فذكروا المسألة
بيان ثمرة الخلاف ولم
يذكروا ثمرة الاختلاف
بينها وبين من قال
لا يحتمل التكرار الا ان يكون
معلقا بشرط فاوردت
هذه المسألة وهي ان
دخلت الدار فطلقي
نفسك فعلى قول
المذهب ينبغي ان
يثبت التكرار وانما
قلت ينبغي
لانه
لا رواية
عن هؤلاء في هذه
المسألة لكن بناء
على اصلهم وهو انه
يجب التكرار اذا كان
معلقا بشرط يجب ان
يثبت التكرار عندهم
اي في ان دخلت الدار
فطلقي نفسك ينبغي
ان يثبت التكرار على
المذهب الثالث لا عندنا

المذهب حتى لا ينتفي الا بدليل كما صرح به المصنف رح في
مسئلة ان دخلت الدار فطلقي نفسك ولهذا عبر في التقويم
عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي تكرارا لكن المعلق
بشرط او وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق في
اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف
اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق عند الاطلاق
يوجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط يتأخر الحكم الى زمان
وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان
الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان
مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان
دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي الا اشتراء اللحم مرة
واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرر
السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسي المذهب الصحيح
عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او
معلقا بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل
جنسه وهو ادنى ما يعتد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله
وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع
على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين او اعتبارا
اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد

التوضيح

وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد الواحد فلم يدل على اليسار

من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء او الجزئيات لا يمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك ثنتين او صم عشرة ايام او كل يوم ونحو ذلك قلنا لا نسلم انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا اقترن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء واما الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل ان يقول لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا نعني باحتمال الاسم للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل **قوله** وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما) قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائها على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام رحمه الله تعالى وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى

والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اي كلا اسم فاعل دل على المصدر ولم يحتمل مصدره العدد فالالام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضميرلم يحتمل المصدر وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق على آخر الحياة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا حينئذ وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة يقطع من كل منهما يد واحدة وهي اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقرأ ابن مسعود ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرر الحكم بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف تعالى ظاهر في ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر اعني اقطعوا فان الواحد الحقيقي متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلا تدل الآية على قطع اليسار ولا يتناوله النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام

فعلى الاتيان بالمامور به على وجه الحكم اعادة اى فعل مثل الثابت بالامر ثانيا (وقضاء) اى تسليم مثل الواجب به وقلنا في الاول ثابت به ليشمل النفل

دعوى انه يقتضى تعريف المصدر ضرورة امتناع قيام الاثر بالمصدر وجوابه ان المراد بالاخرة وتعريف المصدر بالنسبة الى كل فرد حتى افراد السارق مثلا قوله فيشمل لا فرق ان اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالمؤقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج والاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي رضى الله عنه يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فقيل الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له من الوجوب مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا تكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله اولا بناء على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء

٤٤٢

قوله قسم من الاداء وهو اختيار الغزالي في المستصفى والرازي في المحصول

والى قوله في تعريف الاداء اولا متعلق بقوله المقدر له شرعا
احترازا عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا
حيث قال عليه السلام فليصلها اذا ذكرها فذلك وقتها
فقضاء صلوة النائم او الناسي عند التذكر قد فعل في وقتها
المقدر لها ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابي حنيفة رحمه الله تعالى
الاداء والقضاء من اقسام المامور به موقتا كان او غير موقت
فالاداء تسليم عين ماثبت بالامر واجبا كان
او نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب
بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر
لامر لا ماثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب وحينئذ
يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف
من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب
بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل
الصلوة في وقتها او ايتاء ربع العشر والحاصل ان العينية والمثلية
بالقياس الى ما علم ثبوته من الامر لا ماثبت بالسبب في الذمة و
على هذا لا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر
بتفريغها فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه
عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله
تعالى اقيموا الصلوة او بما هو في معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت

ومعنى تسليم العين والمثل في الافعال والاعراض ايجادها واتيانها كان العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعلم اداء الزكوات والامانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب به ليعم اداء النوافل فاعتبر في القضاء الوجوب لانه مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه وافسده فقد صار بالشروع واجبا فيقتضي والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض ايضا وبعضهم غير مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء وللمالك ان يستردها من رب الدين وكذا لو نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه او عصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة فيه ادنى فان قلت يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء قلت المباح ليس بمامور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا ومندوبا وهذا ما قال فخر الاسلام بعد ما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المامور به فان جعل الامر اسما للطلب الجازم كما رأى البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من

اقسام موجب الامر وان جعل اسماً للطلب جازماً كان او راجحاً على الترك او مساوياً له دخل في المتنوع اليه الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهل معنى المندوب اداء فيفسر بتسليم عين الواجب او المندوب لا يختص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه بالاصطلاح مثلاً الا ما ذكر صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة بان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه قد يدخل في الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب اي يجعلها مشتركاً بين الوجوب والاباحة والندب لفظاً او يجعلها موضوعة للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلاثة فلو لم يكن فعل المباح ايضاً اداء لاكتفى بقول من يجعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظاً او معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر هنا لفظ الامر لا صيغته وانه اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازماً او راجحاً او مساوياً لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر مجازاً في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه

لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي **قوله** ويطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشئ الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم وكقولك نويت ان اقضي ظهر اليوم وكقولك نويت اداء ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل **قوله** والقضاء لا خلاف في ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض بسبب جديد اي نص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء ففي عبارة اكثر المشايخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المصنف في اثناء الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام رحمه الله تعالى القضاء يجب بالسبب الذي اوجب الاداء

التوضيح

ويطلق كل منهما على الآخر مجازا

والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان القربة عرفت في وقتها فاذا فات شرف الوقت لا نعرف له مثلا الا بنص وعند عامتهم بما يجب به الاداء لان ما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من عنده يسقط الواجب فات شرف الوقت وقربات غير مضمون الا بالاثم اذا كان عامدا لقوله تعالى فعدة من ايام اخر وقوله عليه السلام من نام عن صلوة الحديث قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالآية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن عامدا في الترك واذا ثبت في الصوم والصلوة وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذورات المعينة والاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص لا لالزام

احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل فى الوقت انما عرفت قربة
شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل فى
وقت آخر مقامه بالقياس كما فى الجمعة وتكبيرات التشريق
فان اقامة الخطبة مقام ركعتين لم تثبت مشروعة فى غير ذلك
الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوات فى غير ايام التشريق
وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له اى للفعل
الذى عرف كونه قربة مثل لا بنص اذ لا مدخل للرأى فى
مقادير العبادات وهيأتها واثبات المماثلة بينهما الا يقال لو وجب
بنص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم تصح تسميته قضاء
حقيقة لانا نقول سمى قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب
ابتداء واحتج الفريق الثانى بان الفعل لما وجب فى وقته بسببه اى
بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه لخروج الوقت والحال ان الفعل
مثلا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت
يقرر ترك الامتثال وهو يقرر ما عليه من العهدة واحترز بقوله
وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع
اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير فى غير ذلك الوقت
فان قيل من جملة الهيآت والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه
قلنا فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز فى حقه وهو ادراك شرف
الوقت ويبقى اصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن

التوضيح
ان ما وجب بالسبب
السابق ... يسقط
الوقت وان شرف الوقت
ساقط لا الايجاب
... جوازه الكامل
مقدر وهو ان القضاء
انما وجب بالنص
فصدق من ايام اخر
فيكون واجبا بسبب
جديد لا بالسبب الذى
اوجب الاداء تعالى
جوابه وما ذكر لمن
النص لا ... الا
ايضا لا يرد قضاء
الاعتكاف ...
قياسا لان القياس
مظهر لا مثبت

عهدته بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت آخر وبما للنبي في
الصيام والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المأثم شرعا وان لم يماثله في
احراز الفضيلة فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب
بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصودة
والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم امره تعالى
ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع
التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فان قيل
الفائت يقابل بالمثل او الضمان فالذي تقابل به شرف الوقت الفائت
قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف
الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت في غير العمد لقوله عليه السلام
رفع عن امتي الخطاء والنسيان وثبت تحقق الاثم في العمد بالنص
والاجماع على تأثيم تارك الواجب بتأخيره عن وقته ثم الظاهر
من كلام القوم ان ايراد الآية والحديث في هذا المقام للتمسك
بهما على ان الواجب من الصوم والصلاة لا يسقط بخروج الوقت
الا ان المصنف قد صرح بانه تعليل لما يفهم من قوله اذا كان
عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا
وذلك لان الشرع جعل جزاء الترك غير عامد هو الاتيان بالصوم
في ايام اخر والصلاة في وقت آخر من غير تعرض لشئ آخر بل
مع ايماء الى انه بمنزلة المأتي به في وقته ويمكن ان يكون مراده

الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلاة بخروج الوقت الا انه
نبه في اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت
ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلاة بنص الحديث وكلاهما معقول
المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا والا عجز في حق اصل العبادة
فيثبت الحكم في غير الصوم والصلاة كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما
بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة عليكم الا
لان وجوب قضاء الصوم والصلاة ثبت بنص الكتاب والسنة و
وجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب
جديد ودليل مبتدأ لا بما وجب الاداء قلنا لا نسلم ان النص
لا يجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت الا الى
مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس
مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص
الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب
السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له و
نحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم
الجمعة وايضا لو اقتضاه لكان اداء بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس
واما يوم الجمعة على التخيير ولكان سواء فلا يعصي بالتاخير لانا نقول
معناه انه امر بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فاذا لم يوقع في يوم الخميس انتفى كمال المامور به
بقي الوجوب مع نقص فيه وحينئذ لا يلزم اقتضاؤه خصوص يوم الجمعة

ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء **قوله** كان قيل لو قال لله على ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتدأ ولا يجوز ان يقضيه في رمضان آخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر رحمه الله فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الآخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا فلما لم يجز علم انه بسبب جديد هو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يصوم شهرا فظاهر هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد او السبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا لكان المناسب ان يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام رحمه الله تعالى اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل

٢٥٠

التوضيح

زمان قبل كلى ... (الاصل) ولهذا ان القضاء يجب بما يجب به الاداء (قلنا الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي ان يعتكف رمضان آخر) اي اذا ترك الاعتكاف في رمضان ولم يعتكف الى رمضان آخر ينبغي ان يجوز قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان آخر لان القضاء انما يجب بما يجب به الاداء والاداء قد اوجب النذر والنذر بالاعتكاف في رمضان ... صوم ... مقصود بالاعتكاف ... القضاء في رمضان آخر قلنا القضاء ههنا يجب بما اوجب الاداء) اي النذر (وهو يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه) اي الصوم المخصوص بالاعتكاف (سقط في رمضان الاول بعارض شرف الوقت فاذا فوت هنا) اي بعارض شرف الوقت (بحيث لا يمكن ... الا بوقت مديد يستوي فيه الحياة والموت وهو من شوال الى رمضان آخر

لا بإيجاب الشارع الفعل على المكلف بإيجاب المكلف إياه على نفسه في مسئلة
تدل على أن وجوب القضاء فيما أوجبه المكلف على نفسه يكون
بموجب جديد لا بالموجب الأول فكذا في إيجاب الشارع وتقرير الجواب
ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الإسلام رحمه الله تعالى أن الاعتكاف
الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما وللاعتكاف أثر في إيجابه
وإنما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف
الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن
من اكتساب مثله إلا بالحياة إلى رمضان آخر وهو وقت مديد
يستوي فيه الحياة والممات فلم تثبت القدرة فسقط ما ثبت
بشرف الوقت من الزيادة فبقي مضمونا بإطلاقه وكان هذا أحوط
الوجهين لأن ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط
فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لأن يحتمل السقوط والعود
إلى الكمال أولى فإذا دام لم يتأد في رمضان الثاني فقوله يقتضي
صوما مبني على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله
عليه السلام لا اعتكاف إلا بالصوم وإيجاب الشيء إيجاب لتوابعه
وشرائطه التي لا يتوسل إليه إلا بها ويكون مما يلتزم بالنذر
بخلاف الوضوء في الصلوة فإنه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر الصلوة
وهو متوضئ جاز أداؤها به ولم يجب الوضوء لأجلها وقوله وإنما
جاء هذا النقصان أي عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف

في هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت بشرفه واختصاصه بفرضية
الصوم فيه ولا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب
الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة
الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فثبت بعارض شرف الوقت نقصان
هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة
في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام وقوله
فلم تثبت القدرة اي على اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة
بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق
العجز عن اكتسابه فبقي الاعتكاف مضمونا باطلاقه اذ لا عجز عنه و
اطلاقه يقتضي صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلوة وجبت
مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت لخروجه
فبقي اصل الصلوة مضمونا بشرائطها وقوله وكان هذا اي سقوط ما ثبت
بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه
احوط الوجهين اللذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت
بشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص و
الاخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة
وذلك بان يقتضي الاعتكاف في رمضان اخر والدليل على كونه
احوط الوجهين هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل
السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة

بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل
في الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود مخصوص به واذا عاد الاعتكاف
المنذور الى كماله لم يتادّ بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم
المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتادّى ناقصا وجه اولوية
سقوط النقصان امران احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها
وايجابها اولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها فسقوط
النقصان فيها يكون اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط النقصان
عبارة عن وجوب صوم مخصوص به فهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف
فيكون اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وهو خوف
الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امران
خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل
دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور
ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص به واما الثاني
فلان الاعتكاف شرع بصوم له اثر في ايجاب حتى لا يسقط الا
بعارض فبالنذر بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى
سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت فاولى ان
يثبت ما يثبته خوف الموت وشيء اخر مع تحققهما جميعا لان
قوة السبب وكثرته ادعى الى وجود المسبب فلا يلزم من ذلك
اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان المراد بالتبعية هنا الاستلزام والاقتضاء

لا التاثير والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض في
الوقت فيسقطان لفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر فلا حاجة
الى ما ذكرتم من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث
المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت
وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا بد في بيان المطلوب مما ذكروا وفيه
اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شئ لا يصلح دليلا على وجوب
صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل في ذلك لان النذر بالاعتكاف
موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا
عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه ثبت الحكم لوجود سببه مع عدم
المانع وقوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة
الاسمية التي مبتدؤها ان يحتمل وخبرها اولى وضمير يحتمل عائد الى
النقصان والرخصة ووحده لاتحادهما معنى اذ المراد بهما عدم وجوب
الصوم المقصود وقوله رمضان اخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف
وتعريفه اخرى مبني على انه علم اذا قصد به معين ومنكر اذا قصد به
مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد اخر فاراد برمضان اخر
رمضانا مغايرا للذي نذر الاعتكاف فيه ايا كان وبرمضان الثاني
الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السوال لا يجري في
شهر رمضان الاخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير ولذا قال الا في رمضان
اخر لابهامه والى رمضان الاخر لتعيينه والعلم هو شهر رمضان

بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف و
ذلك لانه لوكان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة الانسان
زيد ولا يخفى قبحه ولهذا كثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع
شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة **قوله** وسقوط النقصان عبارة
عن وجوب صوم مقصود ذكره قبيل هذا على قصد التفسير وههنا
على قصد التقدير ليستنتج منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب
صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب
صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط
النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط
موجبا له **قوله** اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها لان
الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثني عشر وهذه الفضيلة لا توجد
الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا
يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان **قوله** وقد فسر في بعض الحواشي
الوجهان بغير ما فسرت فقيل احدهما ايجاب لقضائها وجب الاداء
والآخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت في الاول خطأ والا لزم ان يجب
عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما اذا حدث به
في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال
مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط
القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم

التوضيح

وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فظهر ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود والقضاء لا يجب بالقضاء مع فضيلة الصوم المقصود احوط من رجوع القضاء مع فضيلة تعتبر الوقت اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات مباحث اصول فخر الاسلام رحمه الله تعالى. وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغيره ... لكن لا يخفى على ذوي الكياسة المتدربين للسلوك ان دليل الذي استدل به على الآخر يدل على ان المراد ما ذكرت ... والله اعلم بالصواب

بلا موجب كما هو الحكم لروايتين عن ابى يوسف رحمه الله تعالى و

الاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال

بايجاب ما هو تبع له بوجوبه و فى الثانى اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب

التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثانى بهذين

التفسيرين لانه يحصل نتيجة الدليل هو عدم التأدى فى رمضان الثانى

فيجب ان يكون الوجه الثانى الغير الاحوط هو التأدى فى رمضان الثانى

بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكر المصنف لا الوجوب بسبب

جديد كما فى التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله كما فى

التفسير الثانى ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين بان المذكور

ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود

بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد تسقط بزوال الوقت

كما فى الصوم والصلوة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصلوة و

العود من النقصان الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان

وهذا عود من النقصان الى الكمال من الرخصة الى العزيمة ولما سقط

النقصان وعاد الى الكمال لم يتأد فى رمضان الثانى ولا يخفى انه بعيد

لا يحتمله اللفظ **قوله** والاداء قد سبق ان المامور به اما اداء او

قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبه الآخر او غير محض

ان كان فيصير اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام رحمه الله تعالى

بقوله الامر يتنوع بنوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء

التوضيح

كالجماعة وقاصر ان لم يكن به كصلوة المنفرد والمسبوق منفردا او شبيه بالقضاء

المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار تصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام رحمه الله تعالى بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلاثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد فيصير اثني عشر قسما فظاهر عبارة المصنف رحمه الله تعالى ان تقسيم مطلق الاداء الى كامل والقاصر وقاصر دائر بين النفي والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما الا ان المراد ما ذكرناه وفي العبارة اختصار اي الاداء اما محض وهو كامل وقاصر واما شبيه بالقضاء **قوله** كالجماعة يعني فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة صفة قصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلوة التي شرعت فيها الجماعة اما ان تؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدي بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الآخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفي لفظ المصنف رحمه الله تعالى اشارة الى ذلك حيث قال والمسبوق منفردا اي فيما سبق به فيكون اداؤه قاصرا ففي التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد يكون عبادة تامه كالصلوة وقد يكون بعضا منها

كفعل المسبوق ويلزم ذلك فى الكامل ضرورة ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة نفسها فى الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا **قوله** كفعل اللاحق هو الذى ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقى بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلوته ففعله اداء باعتبار كونه فى الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضى ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله اى بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة فى حقه الاداء مع الامام لكونه متعذرا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع اداءه فى هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل الاداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء **قوله** فى الوقت اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير الحال **قوله** وقد فرغ حال من فاعل ثم اقام والمعنى ان دخول المصر او نية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام **قوله** والقضاء لا يتغير لانه مبنى على الاصل

التوضيح فانه يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على قدر ما سبق وهو مؤد هذا القدر من كل وجه لان الامام باق ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم اداءه مع الامام اما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون فى مقدار الذى سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا (او تكلم) اى اللاحق بعد فراغ الامام او قبله ونوى الاقامة يتم اربعا لانه اداء فيتغير بالاقامة (لان عليه الاستئناف فاذا استأنف يكون مؤديا من كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا ولهذا لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو)

التوضيح كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت وقضاء لانه يقضى ما انعقد له احرام الامام بمثله فكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله في الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام اما بدخول مصره للوضوء واما بنية الاقامة فى غير مصره وقد فرغ امامه يصلى ركعتين باعتبار انه قضاء والقضاء لا يتغير اصلا بالاقامة ولا بالسفر (كما في ... اى اقامة صحت المسئلة) ... مسافر بمسافر فى الوقت ثم سبق المقتدى حدث فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا (وكان هذا المسافر مسبوقا) اى كان المسافر الذى اقتدى بمسافر فى صلوة الظهر فى الوقت مسبوقا اى اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة فلما قام صلوة الامام نوى المقتدى الاقامة

وهولم يتغير في نفسه لانتقاضه والخلف لايفارق الاصل **قوله** واما القضاء يعني انه اما محض بمثل معقول وغير معقول واما غير محض **قوله** وثواب النفقة للحج يشير الى قول العامة ان الحج يقع عن المباشر وللآمر ثواب الانفاق لان النيابة لاتجري في العبادات البدنية الا ان في الحج شائبة المالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المامور ومن جهة الانفاق عن الآمر وظاهر المذهب انه يقع عن الآمر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الآمر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفي قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان التمثيل ما للقضاء او للمثل والثواب ليس شيئا منهما **قوله** ولا يقضى تعديل الاركان الفائت في الصلوة ولا صفة الجودة الفائتة في الدراهم المؤداة في الزكوة لانه اما ان يقضى الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا وجد له نص او مع الاصل بان يقضي صلوة معتدلة الاركان او يقضي نفس الركن بصفة الاعتدال ويقضي دراهم جيادا وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول وقلب المعقول **قوله** فقلنا بالوجوب احتياطا

التوضيح اى لا نقضى الا بابطال الاصل الا اذا ادى المريض في الزكوة فان ... لم ... الجودة القدر ... الصلوة ...
اى ... الصوم هذا الاشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا ... عدم النص ...
القربة اذا فاتت الصلوة ... الفائت والنص ... في الصوم ... القربة وهذا حكم لا يدرك بالقياس ... ت
الا ... عليه غيره واما الاضحية ... لم ... قربة في غير هذه الايام ولا ... التصدق ... بعد
الشاة او ... بهذا ... القربة الاراقة ... المتصدق بالعين او القيمة في الاضحية ... في الصوم ... تحصيل
... فقلنا بالوجوب احتياطا ... القبول ... القربة ...

التوضيح
اى لا جل بيان الاحتمال
كالسهو خلف الامام
لا يفعله ولا يسجد للسهو
اذا سها في القضاء الذي
لا يسجد الامام لا
يسجد للسهو كالمقتدي
اذا سها لا يسجد للسهو
بخلاف المسبوق فانه
منفرد فيما سبق فيقضي
ويسجد للسهو.
واما القضاء فاما
بمثل معقول كالصلوة
للصلوة واما بمثل
غير معقول كالفدية
للصوم.
وثواب النفقة للحج

اى لا قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر فى ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك فاما معلوم الاثر على تقدير التعليل بالعجز تكون الفدية فى الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة لموصية فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد فى الزيادات فى فدية الصلوة يجزئه ان شاء الله تعالى **قوله** وفى الاضحية عطف على ما يدل عليه الكلام اى قلنا بوجوب الفدية فى الصلوة لما ذكر وبوجوب التصدق بالعين او القيمة فى الاضحية لانها عبادة مالية تثبت قربة بالكتاب و السنة والاصل فى العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين نقل فى الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والاثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء فتصير ضيافة الله تعالى باطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوى فيه الغنى والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق ففى الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة فى ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة التى عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت المعينة او لم يعين شيأ احتياطا فى باب العبادة

واحترازا بالمحتمل لا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه فقوله في الوقت وقع معترضا لنص متعلق بقوله لم نحسن بهذا التعليل نظرا الى عبارة المتن الا انه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق بالعين من كلام الشرح **قوله** لم يبطل بالشك اي باحتمال ان تكون الاراقة اصلا وقد قدر على الشيخ في ايام النحر فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقدر على الصوم قلت لان كون الاصل في الشيخ هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر تيقن بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر **قوله** لكن للركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب الاستواء في النصف الاسفل من البدن وانما تحقق القعود بانتفائه لان استواء النصف الاعلى من البدن موجود في الحالين الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء **قوله** تنقسم الى هذا الوجه الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام رحمه الله تعالى **قوله** والبيع اي وكتسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل علفتها تبنا وماء باردا لان الرد يقتضي سابقية الاخذ فيصح في الغصب دون البيع وفي التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع عن الوصف الذي ورد عليه الغصب البيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع

التوضيح

لم يبطل بالشك واما القضاء الشبيه بالاداء عطف على قوله واما بمثل غير معقول كما اذا ادرك الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه اي كبر تكبير الزوائد فانه قد فات موضعه وليس التكبير النصف قضاء اذ ليس لها المثل قربة لكن للركوع شبه بالقيام فيكون شبيها بالاداء وحقوق العباد ايضا تنقسم الى هذا الوجه الاداء الكامل كرد عين المغصوب والبيع والصرف والسلم لما عقد الصرف والسلم يجب بدل الصرف والمسلم فيه في الذمة فكان ينبغي ان يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء اذ هو عين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون استبدالا قبل قبض الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيهما حرام

جعل المؤدى عين ذلك الواجب فى الذمة لئلا يلزم الاستبدال فى بدل
الصرف و المسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على
التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضى وكذا الحكم فى سائر
الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت فى
الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشارع جعله عين الواجب لما ذكرنا
فان قيل القضاء مبنى على تصور الاداء اذ لا معنى له الا تسليم مثل ما يكون تسليم
عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين اعم من ان يكون
بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع والممتنع فى الدين تسليم العين بحسب الحقيقة
وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام والمؤدى فى الدين عين الحق فى الجملة
وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لا نفسه ضرورة تحقق التغاير فى
الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت
فى الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض
يكون المؤدى مثلا واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان
المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا فى ذمته كما كان مالة دينا
فى ذمة المديون فيتقاصان مثلا بمثل ففيه نظر لان قضاء الدين
حينئذ لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل
على هذا التقدير هو ما ثبت فى ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل
على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض
فرق وقد صرح فخر الاسلام رحمه الله تعالى وغيره بان تادية القرض

التوضيح

او القاصر كرد الغصب والمبيع مشغولا بجناية او دين اذ ردها لو كان حاملا او مريضا حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما هذا عيب هو لا يمنع تمام التسليم وكاداء الزيوف اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا لما مر

ضا بمثل معقول في تادية الدين اداء كامل **قوله** والقاصر يعني اذا غصب

بدا فارغا فرده مشغولا بجناية يستحق بها رقبته او طرفه او بدين بان

ستهلك في يده مال انسان تعلق الضمان برقبته او بمرض حدث في

د الغاصب او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية سالما

ن ذلك فسلمه بإحدى هذه الصفات فهذا اداء لوروده على عين

ما غصب او باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداء

ويتفرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك

الجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى حتى كان المشتري

لم يقبضه فيرجع على البائع بكل الثمن لان يد المشتري زالت عن المبيع

بسبب كانت ازالتها مستحقة في يد البائع بمنزلة ما لو استحق ما لك او رهن او

صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب

بمنزلة المرض بل شر من العيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع

بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم

فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن ففي لفظ هلك ولفظ التسليم

اشارة الى ان الخلاف في المشتغل بالجناية دون الدين وفي المبيع دون

المغصوب وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المغصوبة حاملا **قوله** و

كاداء الزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال و يروج فيما بين التجار فلو وجب

على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء و

من حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض

كون المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده فله ان ينقض الأداء ويطالب

المديون بالجياد احياء لحقه في الوصف وان هلك المقبوض في يد

رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع على المديون بشئ

لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل لوصف وهذا أداء باصله اذ لا

مثل للوصف منفردا لامتناع قيامه بنفسه وقال ابي يوسف رحمه الله

تعالى له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض

دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع

الرجوع الى القيمة لتاديه الى الربا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه

اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغي ان يجعل قيدا

للتمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر

العبارة **قوله** والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة

على عبد هو ابو المرأة فعتق الاب لتملك المهر بنفس العقد فان

استحق العبد بقضاء القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج

قيمة العبد للمرأة لانه سمي مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض

القاضي بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او

ميراث او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا التسليم اداء

من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه الذي استحقته بالتسمية

لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين

بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثل ما استحقته

٢٦٥

بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبت
المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف
ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على التسليم
الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بلا استحقاق توقف
البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على كونه نفسه
القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة ولو ان الزوج ملك
الزوج وتصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه
الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون
العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى القاضي في الصورة المذكورة
على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود
حق المرأة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول
لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم
المسمى بعينه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج
مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة
للمغصوب منه يعود حقه اذا كان القضاء بقول الغاصب مع يمينه
قوله دخل على بريرة هي مولاة عائشة رضي الله تعالى عنها و
عائشة من بني تيم ولا تحرم الصدقة على مواليها بل على موالي بني
هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهي لا تحرم الا على النبي عليه الصلاة
والسلام **قوله** ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك

يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من
الشئ ومن وصف مملوكيته لان الشئ الذي يحكم الشرع بحرمة
التصرف فيه على بعض المكلفين وبحله للبعض الآخر انما هو الشئ
مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وعلى ظاهر عبارة
المصنف مناقشة لا تخفى ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تكون
العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشئ بقيد المملوكية و
تبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين
المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة قوله ومن الاداء القاصر
فصل هذا المثال عن الامثلة السابقة وآخره عن ذكر الاداء
الذي يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه
يعني لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباحه اكله فاكله جاهلا
بانه الطعام الذي غصب منه فهو اداء قاصر يبرأ به الغاصب عن
الضمان ونقل عن الشافعي رحمه الله تعالى خلافه ولم يوجد في كتب
اصحابه واشار بقوله اطعم المغصوب الى انه لو اطعمه ما هو متخذ
من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرأ او قيد بالاطعام
لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو
لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان
بالاتفاق تمسك الشافعي رحمه الله تعالى بان الغاصب مامور بالاداء
ولم يوجد لان ما وجد منه تغرير منهي عنه فلا يكون اداء مامورا به و

انما قلنا انه تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من مال نفسه لعدم المانع الحسي والشرعي وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه اليه الا انه بطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للغرر المنهي عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال ان له نكتتان احدهما انه تغرير والتغرير لا يكون اداء لان التغرير منهي عنه والاداء مأمور به وتنافي اللوازم يدل على تباين الملزومات والبراءة لا تحصل الا بالاداء المأمور به والثانية انه اداء قاصر فلا يعتبر نفيا للغرر **قوله** ولنا انه اداء حقيقة لانه وصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووضعا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل زال يدا مطلقة بجميع التصرفات وما عاد الا يد الاباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقرير ثبوت القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما في اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك به يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل عار ونقيصة فلا يعذر به المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال للمالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكره من العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء **قوله** والقضاء بمثل معقول قيل يجري مثل هذا

التوضيح
ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور تم بالاتلاف والجهل لا يعذر والعادة المخالفة للشرع لغو وهو ان يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل والمثل الاول هو الاصل في الضمان فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل

التقسيم في حقوق الله تعالى ايضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل
وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا و
الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل لان الاول
اكمل **قوله** ففي قطع اليد ثم القتل ما ان يصدرا عن شخص او شخصين
وعلى التقديرين اما ان يكونا خطائين او عمدين او احدهما عمدا والآخر
خطاء وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل
الاحكام في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاطع و
القاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء **قوله** وعندهما
ليس للمولى ان يقطع بل له ان يقتل لانه لا يقتص بالقطع اذ
تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتله متصلا
سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجبه الشرعي وهو
القصاص في موجب القتل لان القتل قد تم الاثر الثابت بالقطع
حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع

ثم المقتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل لافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه فظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى تعيين لما صدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان اختلافهما بالمفهوم **قوله** والقتل قد يمحو اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به والقطع يتصور الاتمام والسراية بعد فوات المحل **قوله** وعند ابي يوسف يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب له الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رحمه الله تعالى يجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع **قوله** فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف

التوضيح

(عند عدم احتماله اي القصاص (منه ولو انقادت ان سلم نفسه وعلى القتيل بان لم يكن حسنا بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص) فرع كهذه المسئلة في حقوق الله تعالى فالآن نذكرها في حقوق العباد لتفرع عليها فروعها (فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض وان قيل فكيف يرد العقد عليها) اي ان لم تكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع (قلنا باقامة العين مقامها فان قيل هي في العقد متقومة) اي المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح (لان ابتغاء البضع) في النكاح (لا يجوز الا به) اي بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم (ويجوز) اي ابتغاء البضع (بمنفعة الاجارة) فتكون منفعة الاجارة في عقد النكاح مالا متقوما (فتكون في نفسها كذلك) اي لما كانت المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة (لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما ولان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه) هذا دليل آخر على قوله فتكون في نفسها كذ...

التوضيح

(والقتل قد يمحو اثر القطع كما ثم) قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ملحقا اثر الجرح فهذا مسمع لقوله ان القتل ثم اثر القطع وانما الثاني اي القصاص جواب عن قوله قصاصا كما اذا قتل بضربات لا يملك الضربات اذ لا قصاص فيها او اذا انقطع المثل تجب القيمة يوم الخصومة لانه حينئذ يتحقق العجز عن الكامل بالقضاء او قضى القاضي وهذا عند ابي حنيفة

وعند ابي يوسف يوم الغصب وعند محمد يوم الانقطاع) وفي القصاص مثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال مثل المعقول وهو القصاص خلافا للشافعي فان عنده ولي الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية (وانما شرع) اي المال

وهو انها عند الشافعي رحمه الله تعالى يضمن بالمال المتقوم وقوعا لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا او لم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى والملكية عند الشافعي رحمه الله تعالى فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة لا يضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وما ليس بمحرز ليس بمتقوم

فان منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة في حال الدخول في العقد ثم انها غير متقومة حال الخروج يصح مقابلتها بالمال في العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها في العقد ليس لضرورة العقد والتقوم نفسها في العقد تكون في نفسها متقومة

كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثلا للمال
المتقوم فلا يقضى الا بنص ولا نص وعلى عدم بقاء الاعراض
منع ظاهر اذ لا يخفى ان انعدام الالوان في كل آن وتجدد امثالها
بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل آن وقد سبق
انه سفسطة اللهم الا ان يخص الحكم بالاعراض المتصرمة مثل المنافع
مثلا وايضا للخصم ان يقول بل المتقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف
وهو لا يحتاج الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس
الاموال **قوله** تقومها في العقد ثبت بالرضى منع لقوله ما ليس
بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم
صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضى قلت لما اشتمل العقد على الرضى
كان التقوم بالرضى تقوما بالعقد لان تاثير الشيء في الشيء يجوز ان يكون
بحال اجزائه او لوازمه **قوله** فلا يقاس عليه اي لا يصح اثبات
المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في
العقد ولا اثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال
المتقوم بالقياس على مقابلتها في العقد اما الاول فلان الحكم في
الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لانتفاء الاحراز فلا يصح
مقيسا عليه واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضى فان له اثرا في
ايجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح عن دم العمد وفي
كل من المانعين موجود في كل من القياسين فاوجه تخصيص ابطال

التوضيح
(قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضى) هذا منع لقوله ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير في العقد متقوما بالرضى (ثم على تقدير القياس) لما بينا انه لا تقوم بلا احراز (فلا يقاس عليه) فيشمل معنيين احدهما انه لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد الثاني انه لا يقاس كون المنافع مقابلا بالمال في الغصب على كونها مقابلا بالمال في العقد (هذا) اي لكون التقوم في العقد على خلاف القياس هذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول قوله (و الفارق ايضا وهو الرضا) دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني (فان له اثرا) في ايجاب المال مقابلا بغير المال في القصاص الشاهد يعقل في القصاص اذ تقضى القاضي ثم رجع ... تقوم آخر ... و ... لا يعقل له مثل ... ولا نقضى الا بنص ... صورة المسئلة شهد شاهدان ...

الاول بكون الاصل على خلاف القياس في ابطال الثاني بوجه الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمحرز لمقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج في كل منهما لو الرضا نما يوثر في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما فيختص كل من القياسين بمانع **قوله** وهو اي استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول عن انفسهم بناء على قيام العداوة وفي حياة اولياء المقتول وابقائه حياة للمقتول وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت في الخطاء على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية **قوله** والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امراة على عبد غير معين فان الحيوان يثبت في الذمة كالابل في الدية والغرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف لا في الجنس كما في تسمية ثوب او دابة فيحتمل فيما يبنى على المسامحة كالنكاح وان لم يحتمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد بجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعينه ولا تعين الا بالتقوم فصار القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر بقدرها

فيخير بينه وبين القيمة فانهما اذا تجبر على القبول و ايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه فقضاؤها يشبه الاداء فصل لابد للمامور به من الحسن

على العبد حتى كان العبد خلفا عنه فان قيل فينبغي ان تتعين القيمة ولا يخير الزوج بين اداء العبد والقيمة فجوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني تجب القيمة كما لو امهر عبد غيره فصار الواجب بالعقد كانه احد الشيئين فيخير الزوج اذا التسليم عليه لا على المرأة فايهما ادى تجبر المرأة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يصلح وجها براسه في اصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ما قررنا اذ يجب العجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة بحيث انه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء **قوله** فصل من قضايا الشرع انه لا بد للمامور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء واما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل لغيره على سبيل الالزام امر لغة وقد اختلفوا في ان حسن المامور به من موجبات الامر بمعنى انه يثبت بالامر

او من مدلولاته يعني انه ثبت بالعقل او الامر دليل عليه ومعرف له فالمصنف رحمه الله تعالى اجمل تفصيل المذاهب والدلائل اجمال القول بانه لا بد للمامور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به

قوله هذه المسئلة يعني مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب الامر والنهي وهو يقتضي حسن المامور به وقبح المنهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليها مباحث من ان الحسن حسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك **قوله** ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول يحتمل ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الوصفين ويحتمل ان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن افعال الباري تعالى هل تتصف بالحسن وهل تدخل القبائح تحت ارادته ومشيئته وهل تكون بخلقه ومشيئته واصولية من جهة انها بحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما تعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر مهم في علم الفقه لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح

قوله ومع ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة يعني انها اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه بوادي مسئلة الجبر والقدر المذكورات التي تطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومباديها المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها

هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هي مبنية على مسئلة الجبر والقدر التي زلت في بواديها اقدام الراسخين وضلت في مباديها افهام المتفكرين وغرقت في بحارها عقول المتبحرين

وبحارها ما وصل اليه كل حد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته فهذه المسئلة

فمن زل قدمه فى البوادى او ضل فهمه فى المبادى فقد يرجى عوده الى

طريق الحق او اعترافه بالعجز ومن غرق فى بحره ولم يتنبه للخطأ فى مقدماته

فقد هلك **قوله** وحقيقة الحق الجبر افراط فى تفويض الامور الى الله تعالى

بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط فى ذلك

بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا فى ايجاد الشرور والقبائح

وكلاهما باطل والحق اى الثابت فى نفس الامر هو الحالة اى الوسط بين

الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا

تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اى عما

يشبه الحق وليس بحق **قوله** وفقت اى جعلت وا تفاعليه وفقت

اى جعلت الاسباب متوافقة لارادة فالاول من التوقيف والثانى من

التوفيق **قوله** اعلم ان العلماء تحرير للمبحث وتلخيص لمحل النزاع

على ما هو الواجب فى المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان

فبالمعنى الاول العلم حسن والجهل قبيح وبالثانى العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث

الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشئ متعلق المدح او الذم او

الثواب او العقاب شرعا ان نص الشارع عليه او على دليله هو لا يتأتى الحق

التوضيح

وحقيقة الحق فيما اعنى الحالة بين طرفى الافراط والتفريط سر من اسرار الله تعالى التى لا يطلع عليها الا خواص عباده وما انا بعجز عن ذلك لكن اوردت من العجز عن درك الادراك قدما وقفت عليه ونقتفى اثرا ما اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشئ ملائما للطبع ومنافرا له والثانى كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشئ متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا

ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ثم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف
هو الثالث وعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها
فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو
نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع
كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه لا
سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين
وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهذا مبني على امرين
يعني ان العمدة في اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات
الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على
تحقق ما به الحسن او القبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار
له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب والعقاب على ما لا اختيار
للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين الامرين بمعنى
انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل
بافادة مطلوبه بل وله ادلة اخرى على مذهبه مستغنية عن الامرين
قوله لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده اي عند
الاشعري والمذكور في الكتب الكلامية انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى
بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق

التوضيح

كونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بهذا المعنى الاخير يثبتان بالعقل اتفاقا اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط وهذا بناء على امرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل ويقبح لاجلها عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك يجوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على انه عنده لا يقبح من الله تعالى ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده

التوضيح

والحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعري بمعنى كون الفعل مامورا به او منهيا عنه فلهذا قال فالحسن عند الاشعري ما امر به سواء كان الامر للايجاب او الاباحة او الندب والقبح ما نهي عنه سواء كان النهي للتحريم او للكراهة وعند المعتزلة ما يحمد على فعله سواء كان يحمد عليه شرعا او عقلا وهذا تفسير الحسن

يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله فذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس بمنهي عنه فجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه وما ذكروا من تفسير الحسن بما امر به والقبيح بما نهي عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمامور به على ما مر لانه ليس بمتعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن فالاوضح ان يقال القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك ليتم المباح وفعل الباري تعالى

قوله وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبيح تفسيران احدهما الحسن ما يحمد على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما يذم عليه ثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله احترز بالقادر اي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان ما لهما ان يفعلا لا يكون حسنا بل قبيحا فلو لم يقيد لا تنقض التعريفات جمعا ومنعا والحسن

بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف الاول فانه يقتصر على
الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح لازم كالتنفس مثلا فهو واسطة
بين الحسن والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن
يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير
الاول فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران
متساويين وههنا بحث الاول ان الفعل الغير المقدور الذي لا يعلم حاله
مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله او لا يفعله فيكون واسطة
بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله
ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او العلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم
مما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة
بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح
ويمكن الجواب بان المراد به هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح
بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان
لم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى ولقائل ان يقول ان اريد بما للـ
ان يفعل او لا يفعله ما يجوز له ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه
داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شان القادر العالم بحاله ان
يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شانه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل

التوضيح

بما يذم على فعله
من التفسير القبيح
وبالتفسير الآخر
ما يكون للقادر
العالم بحاله ان يفعله
اقترنا بالقيدين
عن فعل المضطر
والمجنون وهذا
تفسير آخر للحسن
المعتزلة فسروا
الحسن والقبيح
تفسيرين فالحسن
بالتفسير الاول
يختص بالواجب
المندوب وبالتفسير
الثاني يتناول
المباح ايضا وهذا
ليس لهذا الثاني
القبيح ما ليس للقادر
العالم بحاله ان
يفعله فكلا تفسيري
القبيح متساويان
لا يتناولان الا
الحرام والمكروه
فعلى التفسير الاول
للحسن المباح واسطة
بين الحسن والقبيح
وعلى الثاني لا واسطة
بينهما عند الاشعري
لا يتناول الا ما امر

المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شان العاقل ان لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لو يكن كلا تفسيري القبيح متساويين بل الثاني اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه **قوله** لما ذكرت ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين وذكر الادلة لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا تتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا تتعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل ولصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى في هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلوب قد اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما اما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لا حسن وهو عدمي والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضي محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضا

التوضيح

لما ذكرت ان هذا الحكم مبني على اصلين اوردت هنا من جهة دليلين لاثبات الاصل اما الاول فهو انهما ليسا لذات الفعل او لصفة له والا يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر لان ضعف هذا الدليل ظاهر لانه ان عني بقيام العرض بالعرض كونه نعتا له فلا نسلم امتناعه فانه ثابت كالسرعة الحركة سرعة او بطيئة على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين ايضا نحو هذا الفعل حسن شرعا او قبيح شرعا وان عني ان العرض لا يقوم بعرض اخر بل تابعا جوهر يقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة له اذ لا بد من فاعل يقوم الفعل الحسن به وان عني به معنى اخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه واما الثاني

ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى هو قائم بشيء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا له لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هما معا حيث الجوهر تبعا له وحقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له في التحيز وايضا معنى قيامه به انه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل العرض فهما معا حيث ذلك الجوهر قائمان به فلا معنى لقيام احدهما بالآخر غايته ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به وضعفه ظاهر وجوه الاول انه ان اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما منعوتا ويسمى محلا والآخر ناعتا ويسمى حالا فما ذكرتم لا يدل

ثم قوله ولان فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحا تاما والا لا يترجح المرجوح ولا يكون المرجح تاما لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا او الاضطرار والاتفاق لا يوصفان بهما اتفاقا تقريره ان فاعل القبيح لا يخلو اما ان يكون متمكنا من تركه او لا فان لم يكن متمكنا من تركه ففعله اضطراري لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره اذ لو كان التمكن في ذلك الاختيار انه باختياره ام لا فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاضطرار وان كان متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا

على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لو يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل تابعا له ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فتكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فتكون حصة منه معدومة كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل ان اللامعدوم وجودي فلو اثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم الدور الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودي بعين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان ثابتا له الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان قيل هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومثله لا يعد من قيام العرض بالعرض لهذا احتجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلي جار ههنا بعينه واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع

التوضيح

وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال الى توقف على مرجح يجب الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما اي جملة ما يتوقف عليه وجود الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة صدق الفعل مع هذه الجملة تارة وعدمه معه اخرى يكون رجحانا من غير مرجح ولانه لم يجب حينئذ يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهو اشد امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره والا لكان في ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدي الى التسلسل او الى الاضطرار والتسلسل باطل فثبت انه اضطراري والاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا واعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا

المرجح يقرر التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج
الى مرجح اخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة
ولا يصدر عنه اخرى مع تساوي الحالتين من غير تجدد امر من الفاعل
فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا
بالاتفاق ولا يخفى انه لا جهة للتخصيص بفعل القبيح على ما وقع في تقرير
المصنف رحمه الله تعالى وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك
الفعل الى كر من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاضطراري
الا ما لا تمكن فيه من الفعل والترك وان قوله وان لم يتوقف على مرجح
كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف على مرجح
من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نسلم لزوم الرجحان
من غير مرجح فان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد به عدم التوقف
على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة
اعني جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علته ولما كان ههنا
مظنة ان يقال لا نسلم انه اذا وجب عنه وجود المرجح لم يكن اختياريا
وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره او بنفس اختياره
اشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح
لا يكون باختياره قطعا للتسلسل المحال لان الاختيار صفة متحققة
لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار
الاختيار عين الاختيار واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول

انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الاخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثاني انه يجري في فعل الباري تعالى فيجب ان لا يكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم ان لا يوصف فعل العبد بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جائزا لكنه غير واقع الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح هو الاختيار وسلم قلنا يجب الفعل ولا يجبر يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان محض الاختيار لاستواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو الارادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تاثيرها وعن الثاني بان مرجح فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح عندنا الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل كما في الشرح وعندكم لو لا استقلال العبد بالفعل وتاثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به فقبح التكليف عندكم كما اذا كان موجد الفعل هو الله تعالى فلهذا قال المصنف رحمه الله تعالى انهم لو يوردوا على مقدماته منعا يعتد به انه قد خفي منشا الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين اعني الذين يعتقدون يقينيا والذين

التوضيح

فهو المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهي المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج اما الاول فامر يتعقل في العقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان لكان له موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون ايقاعا الى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل في بطلان المبدأ في الامور الموجودة في الخارج وهو محال

ولانه يلزم انه اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا بديهي الاستحالة على ان كون الايقاع امرا غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري

لا يعتقد دليله يقينا والمصنف رحمه الله تعالى اورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كالمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع وبنى تحقيق ذلك على اربع مقدمات **قوله**

المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فحصل له هيئة هي القيام او سخن فحصل له صفة هي الحرارة او تحرك فحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر هو المعنى المصدري ويسمى تاثيرا كاحداث الحركة وايجادها في ذات الموقع والمحدث فانه تحريك او كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا وكايقاع القيام او القعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر فيكون وصفا كالقيام او كيفية كالحرارة او غير ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك ما دام متوسطا بين المبدأ والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل الاصطلاحي وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه ثلثة الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول

فان التكوين عنده امر غير موجود في الخارج

الايقاعه والتقدير ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدأ اي العلة في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار ويكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال في المبدأ لان استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيأ ان يوجد امور متحققة غير متناهية هي الايقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع ايضا فعلا اما لو اوجد شيئا بايقاعه كان ايقاعه بايقاع فاعل اخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل ايضا الثالث وهو جواب الزاهي ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر في علم الكلام والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة لوجود الشيء بل الجهة في اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في الايقاعات ويمتنع انتهاؤه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء

المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد من ان يتوقف وجوده على موجد والا لكان واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده والا لامكن وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وههنا يلزم لانه ان وجد بدون تلك الجملة لم تكن جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا لامكن عدمه في حال العدم ان توقف على شيء اخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شيء اخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى ترجيح من غير مرجح وهو محال

يقع به **قوله** المقدمة الثانية حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجدة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض الاذهان لعدم ملاحظة مفهوم الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال فلهذا قال والا اي وان لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا اذ لا نعني بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد واما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها بجميع اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه

وجود الممكن فحاصله مقدمتان احداهما قولنا كلما عدمت جملة
ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت
جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده اما الاولى فلانها لو لم تصدق
لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن
بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة
ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما
الملازمة فلان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع
الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما
بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة
ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه هذا محال
وبيان اللزوم ظاهر اما الثانية فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون
اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه
بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة
لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا
وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده ففي تلك

التوضيح

فان قيل لا نسلم انه محال بل لو جاز بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجده شيء آخر فما لم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن عدم هذه الجملة بحيث لا يلزم من فرضه محال لكنه يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شيء ففي الزمان الذي وجد الموجد بايجاد شيء اخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة فالممكن وجد من غير ايجاد شيء اخر اياه فلزم ما سلمنا استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل شيء ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده

المحالة اما ان يتوقف الوجود على شيء اخر اولا وكلاهما محال اما الاول
فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شيء اخر اما الثاني
فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى
مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالتين من غير زيادة او نقصان
ترجح الوجود او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة
جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده
محال فوجوده واجب وهو المطلوب فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير
مرجح وجود الممكن من غير ان يوجده شيء اخر مغاير لذات الممكن
فلا نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف
عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجدة غايته ان المعلول لا يجب معها
وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجدة تارة وعدم
تحققه معها اخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة فجوابه
ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم وهو
ظاهر ففي حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه
وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم وان
وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان بلا
مرجح ويظهر لك بهذا التقرير ان في عبارة المصنف رحمه الله تعالى زيادة
لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان
عدمه لم يوجده شيء الى الاخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجود

او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات فنساده ظاهر لان
الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا ينافيهما فلا وجه لقولكم
والا لامكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته
بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد
بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم
عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء في تناقضهما وهذا معنى ما يقال
ان الممكنة تناقض الضرورية فان قيل المعلول النوعي قد يتعدد علله
كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود
المعلول قلنا اذا اعتبر المعلول نوعيا فعلته احد الامور وانتفاؤه
انما يكون بانتفاء كل منها وحينئذ يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره
المصنف رحمه الله تعالى مبني على ان الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن
والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة
الى المعلول فهو في الذهن متاخر عنهما وفي الخارج غير متحقق اصلا
والمشهور انه لو امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه
وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا

بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولويته من غير ان ينتهي الى الوجوب وحينئذ يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد اولويته لا وجوبه قلنا ان امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود **قوله** وهذه القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها ويمتنع عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء والمتكلمون من اهل السنة يعني انها مع كونها اولية مشهورة لم ينازع فيها الا قوم من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشيء واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه بارادته واختياره اي وقت اراد فالله تعالى مختار والعالم حادث ثم اعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول

التوضيح

وهذه القضية متفق عليها بين اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجده واعلم ان فات تمثيل ان كل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق باطلاقه ان اريد السبق الشرعي ففي ححال

لامتناع التخلف وان كان حادثا ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وتقدم

المعلول **قوله** واعلم انه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف

بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده

مادام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن حد الاستواء ولم ينته الى حد

الوجوب لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم مادام الوجود متحققا

ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه المصنف رحمه الله

تعالى بانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون

المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتاخر يلزم ان يتحقق الوجوب

في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجي

وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر كسبق الجزء على الكل

او العلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة محتاج الى

وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا باطل لانه ان اريد الاحتياج

في التعقل فظاهر ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر

بالعكس وان اريد في الخارج وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة

الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا

وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع

انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة ام لا واما الثاني فلان الوجوب

اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فيكون

جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة

التوضيح

لانه يلزم وجوب الشيء حال عدمه

وان اريد سبق المحتاج اليه فكذا لانه مع العلة الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب منها ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب ليس الا مقارنا بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام ثم العقل قد يعتبر احد المتضائفين موخرا من حيث انه يحتاج الى الاخر في التعقل ومقدما من حيث ان الاخر يحتاج اليه ايضا مقارنا معه في الحقيقة واحد

المقدمة الثالثة

لما ثبت انه لابد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم انه لابد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث امر لا موجود في الخارج ولا معدوم كالامور الاضافية وهو القول بالحال

تامة لما مر من انه اذا وجد العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثرا للعلة التامة متاخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه عليها هذا محال والحاصل ان كون الوجوب اثرا للعلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشيء اثر الشيء وجزءا منه وقد ثبت الاول فينتفي الثاني والجواب ان المراد السبق الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد لما مر فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي وهو تاكد الوجود حتى كانه هو هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان اريتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض ما يحتاج

اليه وجود الممكن فنقول ان اريد تم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان اردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب اثرها متأخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولا فساد في ذلك **قوله** مع العلة الناقصة او التامة اراد المعية الزمانية والا فالمعلول يتأخر عن العلة بالذات لا محالة **قوله** ثم العقل كانه تنبيه على منشأ الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معا معلولا علة واحدة هي المؤثر التام فلا يمكن تحقق باحدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبرهما معا نظرا الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان يعتبر احدهما متأخرا عن الآخر من حيث انه

التوضيح

وذلك لان جملة ما يجب عنه وجود زيد الحادث لا يكون تامها في الازل القديم ان اوجبه في وقت معين لحدوثه يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تاما ما يجب عنه قديما وان اوجبه لا في وقت معين فحدوثه في وقت معين ترجيح من غير مرجح

محتاج الى الآخر ومتقدما عليه من حيث ان الآخر محتاج اليه كالاخوة
مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتاخرة عنها ومتقدمة عليها
لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال له دور المعية فمن نظر الى
احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ
مقارنتهما بالذات وتاخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود
وقد نبهنا فيما سلف على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب
وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولي علة واحدة هي العلة التامة
بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي تقدم احدهما
بمعنى احتياج الآخر اليه ايضا لا خفاء في انه يصح ان يقال وجب فوجد
فوجد دون ان يقال وجد فوجب فيصل ويرجح وان توقف المعية لا يقتضي
السبق كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب والوجود على
تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا يجب ان يكونا متضايفين اللهم الا
ان يفسر بوصف المقارنة وهو ليس بلازم **قوله** المقدمة الثالثة
ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان يشتمل على امر ليس
بموجود ولا معدوم كالايقاع الذي هو امر اضافي مثلا وهذا قول
بالحال في انقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه
ان لم يكن له كون فهو المعدوم والا فان استقل بالكائنية فموجود
والا فحال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود

لا يكون بعضها علة
لبعض لان لو دخل
في تلك الجملة امور
لا موجودة ولا معدومة
فهي اما موجودات
محضة فهي مستندة
الى الواجب فيلزم اما
قدم الحادث او
انتفاء الواجب
واما معدومات
محضة فهي لا تصلح
علة الموجود ايضا
موجود زيد متوقف
على اجزائه الموجودة
واما موجودات
مع معدومات
وهذا باطل ايضا
لان هذه القضية

وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد شيء اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شانها ترجيح ما شاء متى شاء في الاحضر اي يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر غير موجود ولا معدوم لكانت اما موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام

التوضيح

ثابتة ربما انه كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود لان العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يكون الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او نقائه وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيصير وما

باطلة باسرها اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل فى طرف المبدأ فحينئذ ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما فى شئ من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان كان شئ منها معدوما فعدمه يكون بعدم شئ من علته التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب فى شئ من الازمنة وهو محال وقد يقال فى تقريره ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث ان لم تنته اليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهى مستندة الى الواجب على هذا التقرير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاءه غاية ما فى الباب انه لا يدل على وجوده واما الثانى فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن هذا بديهى ولان الكلام فى زيد المركب وجود المركب يتوقف على وجود اجزائه الضرورية فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة واما الثالث فلان علة الحادث لو كان موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التى يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات ايضا واللازم باطل لان هذه القضية ثابتة وهى قولنا كلما وجد جميع الموجودات التى يفتقر اليها وجود زيد لوجد زيد

٢٩٦

ره الإمكن لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده او بقائه وهلم جرا الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو وحينئذ لا يمكن وجود زيد المتوقف على عدم عمرو وكلامنا فى زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم من خلل فى زوال ذلك الجزء وزوال ذلك العدم هو الوجود ونقضه وجود بكر فعلى عمرو يتوقف على وجود بكر فقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو

من غير توقف على عدم شيء بل اذا لم يتوقف على عدم شيء ولنفرض عدم عمرو فاما ان
يتوقف على عدمه السابق او على عدمه اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم
اي ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من
الموجودات والمعدومات فان قيل هب ان العدم الذي هو بعض اجزاء
العلة قديم فمن اين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من
جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير مستند الى الواجب والعدم قديم
فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديمة فان كان العدم
الذي يتوقف عليه وجود زيد ايضا قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة
فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجود زيد
قلنا نعم الا انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركيب العلة من الموجودات
والمعدومات التي عدمها ازلي ضرورة استناده الى القديم واما الثاني
وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني عدمه الحادث بعد
وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه
وجود عمرو او بقاؤه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها

التوضيح

فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي تفتقر اليها زيد عند الخلف واذا ثبت المقدمة المذكورة يلزم انه كلما تقدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات

امتنع عدم المعلول التام من وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة

فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجوداً

محضا فيزول بان يصير معدوما واما ان لا يكون موجوداً محضا بل معدوما

محضا او مركبا من الموجود والمعدوم فلا يكون زواله بزوال الموجود

فقط لانه حينئذ يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال

كلا الجزئين اعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال

عدمه فلذا اعبر عن هذا الشق بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل

في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا

فكانه قال واما ان لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي

ينعدم عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدام

ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه وننقل

الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا وسيأتي الكلام

عليه واما موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف

عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما

يستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع

ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم

مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود لنفرضه وجود

بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات

موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال

جزء علته الموقوف عليه وجود بكر هذا خلف لانا فرضناه مجموع الموجودات
التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود
لا يقال لم لا يجوز ان يكون وجود بكر من جملة تلك الموجودات لانا
نقول لو كان وجود بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها
متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن
وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا
ضرورة زوال المعدوم بزوال علته فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة
انتفاء جزء ما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة
وجود علته التامة بجميع اجزائها الموجودة والمعدومة هذا خلف
لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد
ولم يوجد زيد الحادث بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه عمرا واذا
ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات

التي يفتقر اليها على عدم شيء ما ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي
يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد وهي القضية التي ادعينا انها ثابتة
وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات
التي يفتقر وجوده اليها بل لا بد من عدم شيء منها جمعا بمعنى قوله
كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات التي
يفتقر اليها وجوده ثم ننقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون
الا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشيء
الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فحينئذ لا يكون الا بعدم الواجب
وهو محال وهذا تقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث
من الموجودات والعدم وتمامه وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت
القضية المذكورة لا يوجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات
التي يفتقر هو اليها من غير ان يكون موقوفا على عدم شيء وهذا لا يوجب
عدم تركب علته التامة من الموجودات والعدم وفي الجواز ان تتركب منهما
ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما للعدم الذي له
مدخل في العلية ولا شك في ان العدم المانع داخل في علة الحادث فان قلت
الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع المقدم
وتقاديره فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شيء من الاعدام التي
جعلتموها داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك
الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز

ان يكون المتقدم اعنى وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما
لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما
ان قوله واذا ثبتت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون
عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات الى آخره مما لا دخل له في اثبات
المطلوب ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جملة ما يجب عنده وجود
الحادث لا يجوز ان يكون موجودا مع عدمه وما ذاك الا ان القضية المذكورة
مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المفتقر هو
اليها المستندة الى الواجب هذا محال لاستلزامه انتفاء الواجب اذ
عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما يفتقر هو اليه من الموجودات
وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد محالا مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق
بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان لم تناف
الامكان بالذات لكن لا خفاء في انها تنافي الحدوث الزماني وهذا التقرير
يدل على انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لا يكون علة
الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم. فان قلت لم لا يجوز
ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث في اي
وقت شاء قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود
العلة ففي اي وقت اوجد المختار ذلك الحادث اما ان يتحقق قبله
جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها مما يسمى ارادة او اختيارا او غير
ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق فينتقل الكلام

الى ذلك البعض الذي لم يوجد بان علىٰ مه لا بد ان يكون عند عدم شيء
من الموجودات التي تفتقر هو اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء
الواجب هو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تقتضي شدة
المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدور رجحانا بلا مرجح لتكون
وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة
بالموجب من المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجب ضعف هذا الكلام
غني عن البيان اذ قد بطلت الاقسام الثلثة ثبت انه لا بد على تقدير
وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف
عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب فان
قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات
الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق
والكل مستند الى الواجب غير ان يكون لها بداية والحركة امر غير قار
الذات فيرتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع شيء من الموجودات التي
تفتقر هي اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب حينئذ لا يتم البرهان على
امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت
امر لا موجودة ولا معدومة اجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان يوجد
اين اي كون في مكان او وضع فينعدم ويحصل اين او وضع اخر فالاين
او الوضع الاول ممكن البقاء فلو استند الى الواجب وجوبا بالايجاب بقاؤه
فلا يحدث حركة اصلا فالماهية الغير القارة لا تكون اثر الموجب

والذات التي يمتنع زوالها كيف توجب اثرا يجب زواله فان قيل لذ ان تكون
علة المطلق للحركة دهوام مستمر وان كان افراده بحيث يجب زوالها
قلت ماهية الحركة ليست ماهية محققة والا لم تكن طبيعة المطلق مخالفة
لطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية ركبها العقل من حد وثبوت
ثم عدمه وحدوث كون اخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا
بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون
في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل
طبيعة الافراد والمطلق تكون على نهج واحد في الامكان والامتناع
وههنا طبيعة كل فرد تقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة
نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب ولا
افراده ايضا لامتناع بقائهما لذا ذكر المصنف رحمه الله تعالى وهو
لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادات حادثة
من النفوس الفلكية لا الى بداية وتحقيق هذا المقام موضعه علوم
اخر وقد يستدل على ثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان
الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار
العقل او لم يوجد ولا امرا محققا موجودا والا لاحتاج الى ايجاد
ولزم التسلسل من جانب المبدأ في الامور الموجودة ويمتنع كون ايجاد
الايجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه فالجواب ان المعلوم

قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لا ينافي كون الايجاد امرا اعتباريا غير متحقق في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل كما في قولنا زيد اعمى فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل ولم يوجد مع ان العمى امر عدمي فاذا قتل زيد عمرا صدق قولنا اوجد القتل ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد القتل لكنه لا ينافي صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا موجودا في الخارج **قوله** فان قيل تقرير السؤال على ما سبق اليه الاذهان انا نعني بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود او لا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذي سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والا ففي المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث من موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي اقام وردته على نقيض مطلوبك والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر ممن له ادنى تمييز فكيف ينسب هذا الى المصنف رحمه الله تعالى وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشأ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل

٥٠٣

التوضيح

فان قيل لا يثبت هذا الامر على التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يسمونه حالا اخل في احد النقيضين ضرورة قلنا هذا التاويل صحيح الا في قوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا الى اخره فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لعدم امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات فان فسر الموجود بما ينفرد فيه الاضافيات فالانحصار ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المنتهية الى الواجب فلا يصح ويلزم جزء الى الواجب

خلا امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او
مركبة من الموجودات فالمعلل ما ذكر دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها
امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود وما ليس
بموجود ولا يخرج شيء عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فتكون
موجودة اولا فتكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون
موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات
والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب بانه لعلنا
لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان زوال الجزء
الذي ينعدم عند زواله اما ان يكون موجودا محضا واما ان يكون
لزوال المعدوم مدخل في زواله لجواز ان يدخل في علة وجوده امور
لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك
من الاضافيات فان جعلتموها داخلة في الموجود فلا نسلم ان كل موجود
ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه
انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات
الاختيار الذي من شانه الايقاع اي وقت شاء من غير ان يعلل الاختيار
ومن غير ان يلزم الوجوب بلا ايجاد بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد
المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا
نسلم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود

وان فسر الايقاع
فيها الاضافيات
في الموجود بل في
المعدوم لا نسلم
حينئذ ان زوال
كل معدوم لا يكون
الا بوجود شيء فان
الاضافيات المحكية
معدومة في الخارج
ومع ذلك لا يكون
بوجود شيء فثبت
ان توقف الموجودات
الحادثة على امور
لا موجودة ولا
معدومة ولا يمكن
استناد تلك الامور
الى الواجب بطريق
الايجاب لانه يلزم
حينئذ المحالات
المذكورة من قدم
الحادث وانتفاء الحوادث

شيء ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافي زوال العلم بعني وجود بكر مثلا فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات التي لا يدخل العدم في مفهوماتها كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها امور معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما اذا تعلقت الارادة بشيء ثم انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث وانتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة الا انه لم يصرح به لانسياق الذهن اليه من قوله لا نسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب ولان الواقع دخول المعدوم في جملة ما يفتقر اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع واعلم اني لو لم التزم في شرح هذا الكتاب على تقرير هذا الباب بل على توجيه هذا السؤال والجواب لكفى فلقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق فما زادوا على اتعاب النواظر والاحداق واني لو اكتفيت بما للمصنف في الاشارة الى ما تفردت به لطال الكلام وكثر الملام والله الموفق للمرام **قوله** فيثبت اي لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحوادث على امور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت منتفية في شيء من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشيء بطريق الايجاب يكون زواله

وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم تكن منتفية فى شئ من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذى لا ينتفى فى شئ من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا الكلام فى تلك الامور كما فى هذا الحادث ويلزم قدمها فيثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة كايجاب المعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه واذ قد افتقرت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله الى لا نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور فى موضعه واما ان يكون

٥٠٤

ببطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لا ينتقل الى ايقاعات
غير متناهية وهذا ايضا ليس بسديد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث
مغاير لايقاع ايقاعه وهذان الطريقان وان امكن تمشيتهما بمنع استحالة
التسلسل في غير الموجودات وبمنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات
بل لا تغاير الا باعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار
دون الوجوب اظهر عند العقول واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا
ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوي الايقاع و
اللاايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار احد المتساويين وذلك
لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة
تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد
ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر
وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة
فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من
الامور الموجودة والامور اللاموجودة واللامعدومة اعني الايقاع
فلو لم يجب كان وجودها جائزا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير
موجد وايجاد والاظهر ان يقال انما يجب على تقدير الايقاع ضرورة
امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامر اللاموجود واللا
معدوم كايقاع الحركة وبين الامر الموجود كالحالة التي هي الحركة
فان الاول لا يجب مع علته التامة والثاني يجب **قوله** واعلم ان ثبات

الامور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تامية العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل لنقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فيتسلسل الاختيارات فيلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا مخلص من ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده ما دام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا يستلزم الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذ لا يلزم من عدم

التوضيح

ولولا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الحوادث من غير وجوب بل يلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد وهو محال كما مر في مقدمة الثانية

وجوبه المحال المذكور اعنى الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد
اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار كالاعدم لهما واما الثانى فلان هذه الامور
لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او
انتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا
مختارا وهو المطلوب **قوله** المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح
اى وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح اى الايجاد
بلا موجد وبطلان ذلك بديهى غنى عن البيان واما ترجيح احد المتساويين
او ترجيح المرجوح فجائز واقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان
لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح او للمساوى او للمرجوح والاولان
باطلان فتعين الاخران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلا
لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثانى فلان الممكن لا يكون
راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى
ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اى اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان
الذى هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان
يثبت رجحان زائد على ما له من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا
بترجيح اخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات
لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل ان كان
المدعى بطلان ترجيح الراجح فى الجملة بمعنى انه لا شىء من الترجيح بترجيح
للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهى الترجيحات لجواز ان ينتهى الى ترجيح

٥١٠

التوضيح

المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع لانه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح فقط او المتساوى او المرجوح والاول باطل لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح باطل لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدى الى اثبات الثابت او احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمتساوى او المرجوح ولان كل ممكن معدوم

للمساوي او المرجوح اي الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان
انحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا
يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان
انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي او المرجوح
قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالآخرة الا للمساوي او المرجوح ويثبت به
المطلوب وهو وقوع ترجيح للمساوي او المرجوح الثاني ان وجود الممكن
مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل لسابق
اعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجيحا
للمساوي نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة
من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الآخر والمرجوح
على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك فان قيل اختيار
المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار
لا يعلل بانه لم اختار هذا دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما
ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون ذلك فان
قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي او المرجوح يوجب
رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي او المرجوح
مادام المساوي مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين
اعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا ومرجوحا
لان معنى الترجيح اثبات الرجحان جعل الشيء راجحا او اخراجه عن حد التساوي

التوضيح

فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى علة العدم ومساو بالنسبة للذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح او المساوي على ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح على الآخر فعلم ان الارادة لا تعلل كما ان الايجاب بالذات لا يعلل لان ذات الارادة تقتضي ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح او المساوي ما داما كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبقيا كذلك

فضلا عن الموجبة **قوله** وهو اى القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب مبنى على هذه المقدمة اذ العمدة فيه انه لا شك فى وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجح احد طرفى الممكن بلا مرجح فينتقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهى الى الواجب وهو المطلوب بهذا ايظهر ان ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من ان هذا الاستدلال انما يبتنى على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد و يتسلسل ويلزم وجوده بلا موجد قلنا ارادة الارادة عينها او الارادة ترجح لذاتها او تعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم ان نزاع الحكماء انما هو فى ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا فى ترجيح المختار احد المتساويين وجعله احدهما بالارادة **قوله** مع انه يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتنى على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من موجود لا يحتاج فى وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب لا الى نهاية او الدوران عاد الى الاول والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهى التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره واقول الموجود الذى لا يحتاج فى وجوده الى الغير لا يلزم

ما نقل عن المتكلمين اوردوا النحرير التفتازانى فى المقاصد من الشاهد والمثال المشهور وهو الهارب من السبع اى طريقين تساويا قال الحكماء القضية البديهية التى لا يتوقف اثبات العلم بالصانع وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل لا تبطل بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فاقول القضية التى تستعمل فى اثبات العلم بالصانع هى ان رجحان احد طرفى الممكن بلا مرجح محال يعنى ان وجوده بلا موجد محال مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب مع الغنية عن هذه القضية بان تقول للموجود اما ان لا يحتاج فى وجوده الى غيره [illegible] [illegible] على تقدير تسليم القضية وبداهتها الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد

٥١٢

ان يكون واجبا الاعلى تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والاعجاز ان يكون
ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يخلص لنقيض العدم بلا
موجد فلا غنية عن هذه القضية وان لم يذكرها في اللفظ **قوله**
وايضا يعني ان المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين
واما يذكرون المثال سند المنع اي لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين
كما في الهارب من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين فان قيل كيف
يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا
بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية او على كونها
بديهية واما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من انه يجب اقامة البرهان
على وجود المرجح في المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه اذ على
المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان
اورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم
فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الا منع التساوي او عدم المرجح فيه
قوله على انا نقول على سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعد اثباته
يكون نقضا للدعوى الحكماء وتقريره ظاهر والحاصل ان القول بالاحتياج
الى مرجح في نفس الامر باطل قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق الذي يختار
الهارب مرجوحا مؤديا الى المهالك وسباع اكثر فبقي الاحتياج الى مرجح
بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا في المثال المذكور انه لا علم
بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده

التوضيح

وايضا انما اوردوا المثال في سند المنع فعليكم البرهان على الرجحان في المثال المذكور على انا نقول ان وجود المرجح في المثال المذكور اما ان يجب بحسب نفس الامر وهذا باطل لان الاعتقاد الذي لا يطابق ما في نفس الامر كاف للافعال الاختيارية واما ان يجب بحسب اعتقاد الفاعل وذا باطل ايضا اذ يفعل افعالا كثيرة من غير اعتقاد الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد الرجحان ومن انكر هذا فقد انكر الوجدانيات فيبطل قولهم ان غايته عدم العلم بالرجحان فانه يكفي علم الفاعل بالرجحان كالحرفة في هذا العرض

وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لجواز ان يكون راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظ فان قلت قد سلم المصنف رحمه الله تعالى بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل اختيارا الذي به يصير احد المتساويين راجحا ليؤثره الفاعل **قوله** فعلم ممن تقدم انه لا امتناع في ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت الايقاع من الفاعل المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الموجود ولا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون اقرب الى جانب الوجود لانه حينئذ يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود فكان وجود الممكن بلا علة الوجود محالا كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود محال **قوله** اذا عرفت هذه المقدمات الشريعة فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس اختياريا ان المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للمتحرك

فعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح باطل هو ان وجود الممكن بلا موجد محال سواء كان للوجود موجبا او لا فالرجحان هو الوجود فقط لانه يصير راجحا قبل الوجود اذا عرفت هذه المقدمات فنقول يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اراد بالفعل الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء فرض من اجزاء المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا موجب يمتنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر على انا قد ابطلنا هذا التقدير لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير ايضا اقرب من الاحتياط

٥١٤

في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة واما الفعل بمعنى الذي وضع المصدر
بازائه وهو الاحداث والايقاع كايقاع تلك الحركة فان اريد الاول فالجبر
عدم اختيار العبد في فعله منتف اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوب
فظاهر اذ الجبر انما كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير
وان بين بطلانه في المقدمة الثانية الا ان اثبات المطلوب اعني عدم الجبر على
التقديرين اقرب الى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شيء من التقديرين
واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من
الفاعل باختياره قولكم ننقل الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم التسلسل
اولا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نسلم لزوم التسلسل
لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار او نقول لا يجب عند وجود المرجح
لجواز توقفه على امر آخر ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام اي
وجود جملة ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا
معدوم كالايقاع فان قيل ننقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل
قلنا يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انها ليست بموجودات
حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع
الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو الظاهر لما مر من ان سلسلة الامور
اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق
الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار
الفاعل فهو يختار الايقاع اي وقت شاء بترجيح لاحد المتساويين

او نقول لا يجب عند وجود المرجح وبان المراد بالمرجح ههنا هو المرجح التام كما يدل عليه قوله وجود المرجح التام الخ

التوضيح

وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب الجبر منتف ايضا اما بالقول بان اختيار الاختيار عين الاختيار فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد واما بانه يلزم حينئذ توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة تتوقف على امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع مثلا ثم هو اما ان يجب بطريق التسلسل وبان ايقاع الايقاع عين الاول واما ان لا يجب لكن الفاعل يرجح احد المتساويين وان اراد بالفعل الايقاع فيعين ما قلنا في الايقاع هذا الذي ذكرنا هو ابطال دليل الجبر

فلا بد من اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر اي ما هو حاصل بمجموع خلق الله تعالى وفعل العبد فنقول التفرقة بين الافعال الاختيارية والاضطرارية ثابتة التفرقة بحركتها موافقة لارادتنا لا ان الاولى حاصلة منضمة بما ... الفاعل ... وتخصص الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات

باختياره وان اريد الثاني اي الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد اذ لا وجود للايقاع وانما لم يشر المصنف رحمه الله تعالى ههنا الى بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة قوله فلا بد حينئذ الى اثبات ما هو الحق تدوم في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلائم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تعالى وايضا قائلون بان الله تعالى يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلائم القول بكون الله تعالى خالقا للشرور والقبائح مع انه لا يرضاها فبهذين الاعتبارين ينسب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا والمصنف رحمه الله تعالى اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه

التوضيح

يلزم من وجود الارادة لنا كون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب فان لم يكونا صادرين منا لا تكون الارادة الا مجرد شوق فحينئذ لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي نشتاق اليها كحركة نبضنا على نسق نشتهي ان تكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى نفعلها لا الثانية وايضا نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالانحدار الى صبب بالعدو الشديد الذي لا نقدر على الامتناع عنه وكذا نفرق في الترجيح بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا قد نفعل بلا داعية وقد نفعل بلا داعية

ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال الا ان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد قصده الجازم بطريق جري العادة بان الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وفي ما يأتي من الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيحها ولقائل ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع تحقق الدواعي وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تاثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى **قوله** وان لم يكونا صادرين منا لا تكون الارادة الا مجرد شوق هذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد وداعية تدعو الى تحصيله لما يتخيل من ملائمته وادراك من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي نشتاق اليها ليس بلازم لان المراد بالاختياري ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به ضرورة ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس **قوله** نفرق في الاختياريات بين ما نقدر

على تركه وما لا نقدر فان قيل كيف يستقيم هذا والاختيار ما تمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الاثقال الى المركز بالطبع فى صورة الانحدار الى صبيب وهو ما انحدر من الارض كذا نفرق فى الترك بين ما نقدر على فعله كترك الحركة فى الارض المستوية وبين ما لا نقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالى وايضا قد نجد فى الفعل الاختيارى باعثا علينا وداعيا اليه من انفسنا كالمشى الى محبوب بخلاف المشى الى مكروه

قوله كقطع مسافة بعيدة فى طرفة عين لا نزاع فى جواز ذلك على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء ايضا الا ان بعض الفقهاء ينكره

قوله ثم القصد جواب سوال تقديره ان قصد العبد اضطرارى لا اختيارى لانه انما يحصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد

التوضيح فعلوان العلم الوجدانى قاض باننا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح احد المتساويين او المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات فى صدور الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة فى طرفة عين وامثاله وكذا فى عدم صدور ما تواتر فى اخبار الانبياء عليهم الصلوة والسلام والصديقين ان الكفار قصدوا وهموا

والا لتسلسلت الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى
بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة
مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عند
وجودها ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة
الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل
غير متمكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شانها
التمكن من الفعل والترك ولقائل ان يقول لو كان الاستناد الى
مخلوق الله تعالى لا على سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا لله
تعالى فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى
ضرورة استناده الى العبد الذي هو مخلوق وهذا لا ينافي كون العبد
موجدا له ومؤثرا فيه والجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما
يمكن في الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا في
الموجودة كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة
الثالثة **قوله** برهان آخر هذا هو الدليل الثاني وحاصله انا نعلم
بالوجدان ان للعبد صنعا ما اي فعلا ما بالاختيار وصنعه يجوز ان يكون
في امر لا موجود ولا معدوم لا في امر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون

التوضيح بمعنى انه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد الى كل منهما على سبيل البدل
ثم صرفها الى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار

ام فالقصد مخلوق
لله بمعنى استناده
لا على سبيل الوجوب
الى موجودات هي
مخلوقة الله تعالى
الا ان الله خلقه فلا
الصرف مقصودا لان
هذا ينافي خلق
القدرة فحصلت
الحالة المذكورة
بمجموع خلق الله
واختيار العبد
فلهذا قال قلنا
لو توقف على مرجح لا يخ
كونها اضطراريا
الا ان الاختيارية تاثير
في فعله ايضا وانما
قال ايضا ليعلم
ان الاختيار ليس
بمؤثر تام بل هو
جزء المؤثر برهان
آخر قد ثبت انه
لا يوجد شئ ما لم
وان يجب وجوده
بالغير فان كان
العبد موجبا لوجوده
بلا واسطة امر
فلا اصنع له فيه
كما لا صنع له في وجوده
وفي ذاته وان
كان بتوسط عدم
امر فهذا لك الامر
يجب بالموجودات
المستندة الى الله
فيخرج من صنع العبد

بلا واسطة او بواسطة وجود شيء او بواسطة عدم شيء والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه اى تاثيره الاختيارى واما الثانى فلان وجود ذلك الامر الذى يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع له فيه وان كان عدما لاحقا وتفرع عليه اى الجزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان لزوال العدم مدخل فى زواله عاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شيء هو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا فى امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب الا لخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر فى فعل مما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذى يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشيء الموجود خالقا له لان ذلك الشيء متوقف على امور لا اثر للعبد فى وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الآلة ونحو ذلك فتعين ان ذلك الامر اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد امر لا [illegible] ه وجود

التوضيح

وان كان بتوسط عدم [illegible] الفعل [illegible] السابق [illegible] لا صنع للعبد فيه [illegible] الذى [illegible] الوجود [illegible] العدم [illegible] العلة التامة [illegible] العدم [illegible] موجودات [illegible] بالاستناد [illegible] العدم [illegible] العلة التامة [illegible] العدم [illegible] بتوسط [illegible] امر [illegible] ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا ما فلا يكون الا فى امر لا موجود ولا معدوم فلا يكون ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى اذ حينئذ يخرج من صنع العبد ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب [illegible] ذلك الامر لتوقفه على امور لا صنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد ووجوده [illegible] فالامر الاضافى الذى هو الصادر من العبد وهو الذى لا يجب عنده وجود الاثر يسمى كسبا وقد قال مشايخنا [illegible] المقدور [illegible]

الاثر هو المسمى بالكسب فالفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل منهما
متعلق بقدرة الا انه في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفي
الكسب لا يصح وايضا في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة وفي
الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله
تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد وقد وقعت بكسب زيد في المحل
الذي قامت به قدرة زيد وهو هنا يده والحاصل ان اثر الخالق ايجاد
الفعل في الخارج من ذاته واثر الكاسب صنعه في محل قائم به هذا
ولكن لقائل ان يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى
الواجب لا ينافي كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون استنادا
بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شانها الترجيح والايجاد
وايضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل
الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل العبد بخلقه
وارادته لا ينازعون في توقفه على امور من الله تعالى كايجاد العبد
واقداره وتمكينه ونحو ذلك ثم اعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في
هذه المسألة انه لا شك ان بعض احوال الحيوان لا شعور له بها كالنمو
وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كمرض وصحة ونوم
ويقظة وبعضها ما له قصد الى صدوره وصحة الصدور عن القصد
اذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يصح صدوره
عنه فصحة الصدور واللاصدور هي المسمى بالقدرة وهي لا تكفي

التوضيح

وما يقع به المقدور
لا يصح انفراد
القادر به فهو كسب
ثم ان المقدورات
لله فمنها الافعال
ما يصح انفراد
القادر به من
غير الالة كما
في الوجود والتي
لا يصح الا بها كما
في الكسب
القادر بها
لكن لا يكون منفردا
لا يكون القدرة
العبد مدخل فيما
... الشيء
لا الاختيار
للعباد وقيل
ما وقع لا في محل
قدرته فهو خلق
وما وقع في محل قدرته
فهو كسب هذا

فيها الصدور الى الابعد ان يرجح احد الجانبين على الآخر والترجيح انما
هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة او بالداعي وعند القدرة
والداعي يجب الصدور وعند فقد احدهما يمتنع والقول بصدور
الفعل عن القادر من غير ترجيح احد الطرفين تمسكا بالامثلة
الجزئية باطل فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو انما
يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعله
بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا
يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل انه بعد حصول
القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن
بعد وجوده هل يمكن ان يكون معدوما حال وجوده ثم حصول
قدرته وارادته لابد ان ينتهي الى اسباب لا يكون بقدرته
وارادته دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل
وعند فقدانها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم
انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو
غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة
العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم
بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل
لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة
فالحق ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين

[illegible]

ومن كان تفسيرا
اخر لكن في التحقيق
المجرد [illegible]
[illegible]
[illegible] القدرة
[illegible]
ونفي [illegible]
بايقاع المقدور
[illegible] والكسب
امر اضافي يقربه
المقدور في محل
القدرة ولا يجوز
انفراد القادر بايقاع
المقدور [illegible]
فالكسب لا يوجب وجود
المقدور بل يوجب
من حيث هو كسب اتصافه
[illegible] المقدور

قوله ثم اختلاف الاضافات لا يجعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح حاول التفصي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تعالى خلقها ويقبح من العبد كسبها

قوله فقوله ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري فلا شيء من غير الاختياري بحسن او قبيح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السالفة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصي عما اورد من الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا واعجب منه ذلك

التوضيح ثم اختلاف الاضافات ككونه طاعة ومعصية حسنة او قبيحة مبنية على الكسب لا على الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منها وانما الاتصاف به باردته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو هو يوجب الاتصاف به فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصده يخلقه الله تعالى ولا جبر في القصد فالحاصل ان

ومشائخنا رحمهم الله تعالى يعنون بخلق العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن بل انما يختلف به النسب والاضافات فقط كتعيين احد المتساويين وترجيحه هذا ما وقفت عليه من مسئلة الجبر والقدر والله المرشد ثم بعد ذلك نوجه الى ما نحن بصدده وهو مسئلة الحسن والقبح فقوله ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقيا او اضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيكون الايجاب وصفة من صفاته كون المدح او الذم لكل من اتصف به سواء كان اتصافه به اختياريا او اضطراريا او اتفاقيا

توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان
ونقائصه حيث يحمد عليها ويذم وادعاؤه التناقض فى كلام الاشعرى
حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر فى اول الفصل
ان النزاع فى الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم فى الدنيا والثواب او
العقاب فى الآخرة ولا ادرى كيف ذهب هذا على المصنف رحمه الله تعالى
حتى ذكر فى سند المنع ما ذكر ثم اورد ما هو مذهب الاشعرى على سبيل
الترديد والاحتمال بقوله وان عنى انه لا يكون فى معرض ذلك وهو
ما ذهب اليه الاشعرى من ان الفعل ليس لذاته او لصفة من صفاته
بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق فى الدنيا المدح او الذم وفى الآخرة
الثواب او العقاب بل كل ما نص الشارع به او بدليله على استحقاق
المدح والثواب فحسن او الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف ليراعيه
ولا منع يعول عليه وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من تلفيق العبارات
وتنميق الاستعارات وتعديل الاسجاع وتكثير الانواع فلعله عند
الاشعرى كصرير باب وكطنين ذباب والله اعلم بالصواب قوله
الى وبالله الصواب منه ومنه قوله وعند بعض اصحابنا تمسك على
كون حسن بعض الافعال وقبحه عقليين بوجهين حاصل الاول ان

التوضيح الا ترى ان الله تعالى يحمد على صفاته العليا مع ان اتصافه بها ليس باختياره
على ان الاشعرى يسلم القبح والحسن عقلا بمعنى الكمال والنقصان فلا شك ان كل كمال
محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم واصحاب النقائص مذمومون
بنقائصهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما فى غاية
التناقض وان انكرهما بمعنى انه لا يوجب الفعل شيئا بالفاعل او يباشره نقول ان عنى
انه لا يجب على الله تعالى الاثابة والعقاب لاجله فنحن نساعده فى هذا القول وان عنى انه لا يكون

تصديق اول اخبارات من ثبتت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص اخر يوجب تصديقه فالنص الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقف على نص اخر وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب في الآجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه او بحكم الله تعالى القديم

التوضيح

اي يكون فوات الفعل بحيث يمكن تاعليه وتاراجلا اوبقدر فاعل عاجلا وبعد احكام او يكون للفعل صفة محمد فاعل الفعل ثواب لاجلها او يلزم ذم لاجلها او اما قال ايضا لانه لا خلاف في انهما يعرفان شرعا لان وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم ان توقف على الشرع يلزم الدور واعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة علم السامع نبوته فاخبر بان صلوات الصلاة واجبة عليكم وامثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديقه في شيء من ذلك يبطل فائدة النبوة وان وجب فلا يخلو من ان يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا او لا يكون وجوب تصديقه ... لا انه شرعيا ... لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبي عليه السلام في اول الاخبارات الواجبة التصديق الاول ان يجب تصديقه بقوله عليه السلام ان تصديق الاخبار الاول واجب فنتكلم في هذا القول فان لم يجب

ء تقرير نقضه لا يجب تصديق الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور او بقول اخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل اذ ثبت ان لا بد من تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباراته عقليا

وجوب طاعة الرسول عليه السلام غاية ما في الباب ان ظهوره يتوقف
على تكلم النبي عليه الصلوة والسلام بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي
قوله وكذلك امتثال وامر النبي عليه السلام ان وجب عقلا فهو المطلوب
وان وجب شرعا توقف على امر الشارع ووجوب امتثال الامر بالامتثال ان
كان بالامر الاول دار والا تسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي
ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على
الترك ثابت بنص الشارع على ما دل عليه كما مر بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول ما بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير
المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من
المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر اخر يثبت بحكم
الشارع في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات **قوله** فلان الاصلح
واجب لا خفاء في انه لا معنى للوجوب عليه بمعنى الثواب على الفعل والعقاب
على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى
الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى شيء ام لا قلت معناه انه هل يكون
بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره
اولا صدوره عن الله تعالى كرعاية ما هو اصلح لعباده وكقبول الشفاعة
واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك **قوله** وعندنا الحاكم
بالحسن والقبح هو الله تعالى لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه
لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا به [illegible]

التوضيح رحمه الله بالعقل فيكون تركه حراما على الله والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة اذ اما ...
فلا مساواة لان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم بجهتها ويحرمها من غير ان يحكم الله فيها بشيء من ذلك وهو عندنا
لا نحكم بالحسن والقبح من الله وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق الافعال للعباد كلها

كما يجيء وعلى هذا اللذان قبلها يعرفهما العقل بخلق الله تعالى علما ضروريا
بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه الصلاة والسلام وقبح الكذب الضار
واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات
وقد لا يعرفان الا بالنبي والكتاب كاكثر احكام الشرع **قوله** بطريق
التوليد هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح و
المباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند
اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها
وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق
الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل
بعد وقوعه دائما او اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر
الصحيح يعد الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة
تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان
العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر
عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير الباري تعالى وقد يقال
ان النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المصنف اقرب
والنسبة تفسيرهم التوليد بانه خرج الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر

تمت

خاتمة الطبع
الحمد لله الذي من علينا بطبع هذا الكتاب الجليل الشان بعد ما كادت لا توجد
منه نسخة صحيحة في البلاد والاوطان وذلك في شهر رجب المرجب سنة ١٢٩٤ من هجرة
خير الانام على صاحبها الصلوة والسلام بعد ما صلى وصام ولعبد من قعد وقام
وانا العبد الافقر محمد عبد العظيم الدين لوسكي غفر له

ما مرجحا على بعضها
حسنا وبعضها قبيحا
ولله في كل قضية كلية
او جزئية حكم معين
وقضاء مبين احاط
بظواهرها وبواطنها
وقد وضع فيها ما يدل
من خير او شر ومن
نفع او ضرر ومن حسن او قبح
وثانيها ان العقل
عندهم موجب للعلم
بالحسن والقبح بطريق
التوليد بان يولد
العقل العلم بالنتيجة
عقيب النظر الصحيح
ومنها ان العقل لا يدرك
بنفسه من قبل الشرع كثيرا
ما حكم الله بحسنه او
قبحه لم يطلع العقل
على شيء منه الا بعد
ورود الشرع بتبليغ
الرسل لكن البعض
منه قد اوقف الله
العقل عليه على انه غير
مولد للعلم بل يخلق
عادته ان يخلق
بعضه من غير كسب
وبعضه بعد الكسب
اي ترتيب العقل
المقدمات المعلومة
ترتيبا صحيحا على
على ما مر انه ليس له
قدرة ايجاد
الموجودات و
ترتيب الموجودات
بل بايجاد

٥٣٧

دیوان متنبی مطبوعہ مطبع قاسمی بحاشیہ مولانا اعزاز علی صاحب مدرس مدرسہ دارالعلوم دیوبند جو درحقیقت کتاب کی مستقل شرح ہے للعہ/ ہر
ایضاً کاغذ رنگین

تسہیل البیان
یعنی دیوان متنبی کی اردو شرح معہ ترجمہ جس میں پوری تفصیل سے حل لغات و مطالب کے بعد با محاورہ ترجمہ لکھا ہے اور بجا بجا

دیوان حماسہ مطبوعہ مطبع قاسمی بحاشیہ مولانا اعزاز علی صاحب مدرس دارالعلوم دیوبند یہ بھی ایک مستقل شرح کا کام دیتا ہے زیر طبع ہے قیمت للعہ

مجموعہ دیوان حماسہ
ہندوستان و مصر میں بہتر سے بہتر دیوان حماسہ طبع ہوا ہے مگر آج تک ایسا نادر مجموعہ نظر سے نہیں گذرا جسمیں علاوہ دیوان حماسہ کے دو کامل شرح معہ ترجمہ اردو

مقامات حریری

بحاشیہ

مولانا محمد ادریس صاحب مدرس دارالعلوم دیوبند

یہ حاشیہ درحقیقت ایک مفصل شرح کا کام دیتا ہے۔ خصوصیات حاشیہ حسب ذیل ہیں (۱) اول کتاب کا نہایت سلیس اور سلجھی ہوئی عبارت میں حل کیا ہے۔ (۲) مفرد کی جمع اور جمع کی مفرد بتلائے گئے ہیں۔ (۳) ابواب و مصادر و صلات افعال اور طریق استعمال بھی بتلایا گیا ہے (۴) معنی حقیقی اور مجازی میں مناسبت اور مترادفات کا باہمی فرق بھی واضح کر دیا گیا ہے۔ (۵) ہر لغت کی تحقیق میں آیات قرآنیہ استشہاد کیلئے پیش کی ہیں جس سے طالب کو پورے قرآن مجید کے لغات یاد ہو جاتے ہیں۔ تا درس یعنی تیس مقامے طبع کئے گئے ہیں لیکن ضخامت مکمل مقامات سے بھی زائد ہے یعنی ۴۱۴ صفحات کاغذ لکھائی چھپائی عمدہ۔ قیمت صرف .... سے

نفحۃ الیمن مع حاشیہ جدیدہ

از مولانا محمد شفیع صاحب مدرس دارالعلوم دیوبند

ادب عربی کی نہایت عمدہ اور دلچسپ کتاب ہے اور عام طور پر داخل درس ہے لیکن اسوقت تک کوئی حاشیہ جس سے مفصل نہیں تھا اس لئے مولانا موصوف نے خصوصیات ذیل کا لحاظ رکھتے ہوئے یہ حاشیہ لکھا جو انشاء اللہ مستقل شرح کا کام دیگا اور طلباء کیلئے ادب کی مہارت پیدا کرنے میں کافی مدد دے گا۔

خصوصیات حاشیہ

(۱) لغات مشکلہ کا نہایت واضح حل کیا گیا ہے (۲) مشتقات کے ماخذ اشتقاق کے ساتھ ابواب و صلات بیان کرنے کا بھی التزام کیا ہے (۳) حل ترکیب میں مبتدیوں کی رعایت کرتے ہوئے ہر ایسی ترکیب کو بیان کر دیا ہے جسمیں مبتدی کو دشواری پیدا ہو سکتا تھا (۴) تحقیق لغات وغیرہ میں تمام معتبر و مستند کتب لغت عربیہ مد نظر رکھی ہیں (۵) حکایات و امثال کو مطابق کر دیا ہے
زیر طبع

ادب عربی ... بلاغت ... سے بھی ... کی ہے۔ مصنف حضرت مولانا ذوالفقار علی صاحب والد ماجد حضرت مولانا شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہما ... سو صفحے ... میں نہایت ... سے دوبارہ چھپا ہوا ہے قیمت ... جلد ثانی

اول شرح علامہ تبریزی کی ہر دو مصر میں طبع ہوئی ہے اور اس کی قیمت عـه روپیہ ہے دوسری شرح مولانا فیض الحسن صاحب فاضل سہارنپوری کی ہے باوجود ان خوبیوں کے اس گوہر نایاب کی قیمت ...

(مولوی محمد شفیع) ناظم کتب خانہ دارالاشاعت و التدریس دیوبند ضلع سہارنپور (یوپی)

مختصر فہرست کتب دینیہ

نام کتاب	قیمت	نام کتاب	قیمت	نام کتاب	قیمت
هدایہ اولین بحاشیہ مولانا		عینی کامل چار جلد۔ کنز الدقائق		اس قدر سامان اس میں جمع کر دیا کہ	
عبدالحی صاحب لکھنوی مجتبائی	۹ر	کی بہترین شرح ہے کشوری	للعہ	طلبہ بغیر کسی دماغی تکلیف کے آسانی	
ایضاً یوسفی حسنائی	صہ	قدوری مجتبائی وکانپوری		اس سے مطلب اخذ کر سکیں اور نہایت	
ایضاً یوسفی سفید	عہ	وقیومی	۸ر	جلی قلم کیساتھ کتابت کی گئی ہے اس	
ایضاً مطبوعہ فخر المطابع	صہ	ایضاً مطبوعہ دار الاشاعت دیوبند		کے اول میں مولانا موصوف نے ایک	
هدایہ اخرین فاروقی		بحاشیہ جدیدہ و مفیدہ از حضرت مولانا		مبسوط مقدمہ احتیاج نامی لگایا ہے جس	
یوسفی وکشوری	سے	اعزاز علی صاحب مدظلہ محسن معنوی		میں بہت سے امور بسط کیساتھ بیان کیے	
ایضاً مجتبائی سفید و زرد	۹ر	کے ساتھ حسن ظاہری کاغذ لکھائی۔		گئے ہیں مصنف و محشی کے تراجم بھی اس	
هدایہ مع شرح کفایہ و		چھپائی بھی نہایت دیدہ زیب بالخصوص قیمت دی گئی	۸ر	میں موجود ہیں نیز شروع میں فقہ کی	
حاشیہ مولانا عبدالحی صاحب رح کامل		منیۃ المصلی قاسمی وکانپوری		ایک مستند اور مکمل کتاب یعنی منظومہ	
ہر چہار جلد	۹ر	و مجتبائی دہلی	۱۲ر	ابن وہبان نہایت دل آویز خط کے	
شرح وقایہ جلد اول مجتبائی و		نفع المفتی والسائل		ساتھ درج کی گئی ہے	۸ر
کانپوری	۸ر	مجمع متفرقات المسائل مصنفہ مولانا		عمدۃ البضاعۃ فی مسائل الرضاع	ار
ایضاً یوسفی	۶ر	عبدالحی صاحب لکھنوی	۱۲ر	در مختار مجتبائی بحاشیہ مفیدہ	
ایضاً جلد دوم مجتبائی کانپوری	۸ر	جامع صغیر محشی مصنفہ امام محمد	۸ر	مفصل در دو جلد	لعہ
ایضاً یوسفی	۶ر	اشباہ والنظائر مع شرح حموی	للعہ	فتاوی شامی مصری و استنبولی	
ایضاً جلد سوم مجتبائی وقیومی	سے	نور الایضاح محشی بحواشی جدیدہ		مع تکملہ۔ کہنے کو تو در مختار کی شرح ہے لیکن	
ایضاً جلد چہارم مجتبائی وقیومی	۸ر	و تحشیہ شیخنا المعظم حضرت مولانا		حقیقت میں فتاوی اور فقہ کا ایک دریا	
مختصر الوقایہ	۱۲ر	محمد اعزاز علی صاحب مدرس دار العلوم		ذخار ہے مع تکملہ کے سات جلدوں میں	
کنز الدقائق قاسمی دیوبند		دیوبند۔ فقہ کی یہ ایک معتبر اور مسائل		ہے کاغذ اور چھپائی نفیس قیمت	۲۵ مجلد
بحاشیہ شیخنا و مولانا محمد اعزاز علی صاحب		ضروریہ پر حاوی کتاب ہے اس مرتبہ		کبیری شرح منیۃ المصلی مجتبائی	۶ر
عمت فیوضہ مدرس دار العلوم دیوبند	سہ	اس نسخہ کو متعدد نسخوں سے مقابلہ کرکے		صغیری شرح منیۃ المصلی	عہ
ایضاً مجتبائی	سے	صحیح کیا بعد ازاں فقہ کی معتبر کتابوں		مراقی الفلاح شرح	
مستخلص الحقائق شرح		مثل بحر الرائق۔ شامی۔ زیلعی۔ شلبی		نور الایضاح۔ معہ حاشیہ برمتن	
کنز الدقائق جلد اول	۸ر	وغیرہ سے اخذ کرکے حاشیہ کی تزئین کی ہے		نور الایضاح	عہ

نام کتاب	قیمت
طحطاوی شرح مراقی الفلاح حاشیہ	
پر مراقی الفلاح مصری	[illegible]
فتح القدیر کامل ہدایہ کی نہایت	
زبردست مستند شرح کاغذ سفید کشوری	[illegible]
اصول الشاشی کلاں مجتبائی	عمر
ایضاً خورد	۱۲ر
ایضاً کاغذ متوسط	۱۰ر
حسامی کلاں کانپوری	[illegible]
ایضاً مجتبائی	[illegible]
ایضاً یوسفی	[illegible]
حسامی مع تعلیق الحامی	
مولانا فخر الحسن صاحب کا نہایت مفید	
اس پر حاشیہ ہے مطبوعہ نامی	[illegible]
ایضاً اصح المطابع	[illegible]
ایضاً مع تعلیم الحامی مجیدی	[illegible]
غایۃ التحقیق شرح حسامی کشوری	
اس کا کاغذ خراب ہے مگر اردو طبع کی ایسی نہیں	[illegible]
نور الانوار مع حاشیہ قمر الاقمار	
کانپوری و مجتبائی	[illegible]
ایضاً یوسفی عمدہ سفید کاغذ	[illegible]
سوال وجواب نور الانوار	
قریب قریب تمام اُن شبہات کا حل جو	
طالب علم کو پیش آتے ہیں	۸ر
مسلم الثبوت کلاں نہایت	

نام کتاب	قیمت
نفیس مطبوعہ کانپور	
ایضاً خورد مجتبائی	[illegible]
شرح مسلم الثبوت بحر العلوم	
کشوری سے قیمت	للعہ
ایضاً لخیر آبادی	[illegible]
تاسیس النظر	۸ر
کشف المبہم شرح مسلم الثبوت	[illegible]
اشباہ والنظائر مع شرح	
حموی اصول فقہ میں سید احمد حنفی	
کی نہایت مستند کتاب	للعہ
رسالہ اصول فقہ از	
مولانا محمد اسمٰعیل شہید رح	۲۰ر
نامی شرح حسامی جو عرصہ	
سے نایاب تھی حال ہی میں نہایت	
عمدہ طبع ہوئی ہے مکمل ہر دو جلد	[illegible]
فصول شرح اصول شاشی	
عربی۔ اصول شاشی کی یہ بہترین شرح	
ہے جو ایک عرصہ سے نایاب تھی حال	
ہی میں طبع ہوئی ہے۔	[illegible]
اصول کرخی مع عقیدہ طحاوی	
امام کرخی کے نام نامی اور آپ کی جلالت	
شان سے غالباً کوئی طالب علم ناواقف	
نہیں ہو سکتا۔ یہ آپ کا ایک نہایت	
عجیب رسالہ اصول فقہ سے متعلق ہے	

نام کتاب	قیمت
اس کا علم کچھ بھی حرز جان بنانے کے	
قابل ہے۔ مزید فائدہ کے لئے اس کے	
ساتھ عقیدہ امام طحاوی رح لگا دیا گیا ہے	
جو عقائد کے متعلق ایک عجیب و غریب	
رسالہ ہے مصنف رح کا نام نامی اُس	
کی تعریف کے لئے کافی ہے ان دونوں	
گرانقدر موتیوں کی قیمت صرف	۲ر
ترمذی شریف مجتبائی	[illegible]
ایضاً کانپوری	[illegible]
موطا امام محمد یوسفی	[illegible]
موطا امام مالک مجتبائی	[illegible]
طحاوی شریف مع شرح	
اردو چار جلد مطبوعہ لاہور	[illegible]
حصن حصین مجتبائی	[illegible]
ایضاً یوسفی	[illegible]
العرف الشذی علی جامع	
الترمذی۔ یہ حضرت مولانا سید محمد انور شاہ	
صاحب مدظلہم کی ان تقاریر و افاضات	
کا مجموعہ ہے جو بوقت تدریس جامع ترمذی	
ارشاد فرمائے جاتے تھے	[illegible]
مسند امام اعظم مع شرح	
ملا علی قاری رح مجتبائی	[illegible]
بلوغ المرام	۱۲ر
ایضاً مع ترجمہ و شرح اردو	[illegible]

ملنے کا پتہ: مولوی محمد شفیع ناظم دار الاشاعت دیوبند ضلع سہارنپور